DE LA DATE

DE NOS

ÉVANGILES

OU

RÉPONSE A CETTE QUESTION :

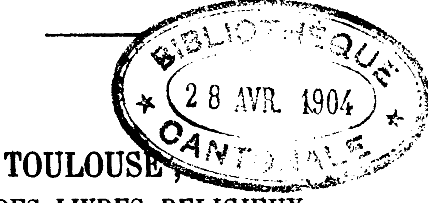
QUAND EST-CE QUE NOS ÉVANGILES ONT ÉTÉ COMPOSÉS?

PAR

CONSTANTIN TISCHENDORF.

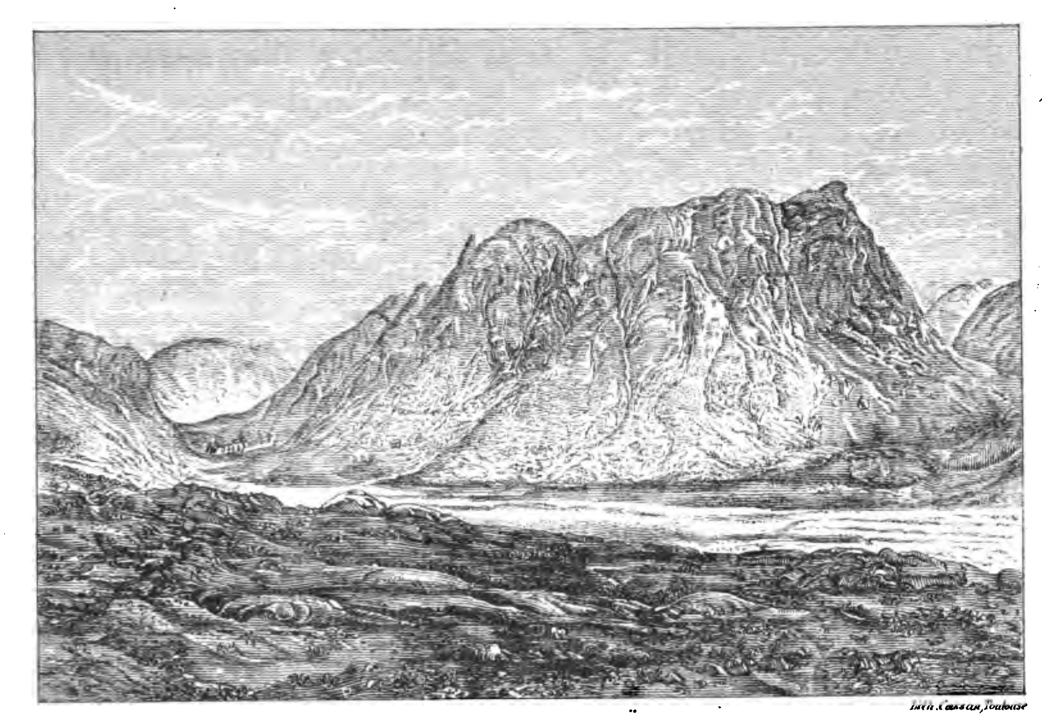
SECONDE ÉDITION

ENTIÈREMENT REFONDUE ET CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE D'APRÈS LA QUATRIÈME ÉDITION ALLEMANDE.



TOULOUSE,
SOCIÉTÉ DES LIVRES RELIGIEUX.
Dépôt : rue des Balances, 35, hôtel Sans.

1866



VUE DU SINAÏ
(d'Après une Photographie.)

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR.

MM. *Renan*, *Schenkel* et *Strauss*, par leurs écrits sur *la Personne et la Vie de Jésus*, ont fait entrer cette question capitale et tous les problèmes de critique historique qui s'y rattachent, dans une phase nouvelle, en les faisant passer du cercle restreint des théologiens et des savants, dans le vaste domaine du peuple chrétien et du grand public, et en s'efforçant d'y intéresser l'Eglise et le monde.

M. *Renan* s'est adressé *aux pauvres et aux opprimés, à ceux que Jésus a le plus aimés*. Il a écrit de telle sorte, dit-il, *qu'il n'y ait pas un mot, pas une phrase qui exigent, pour être compris, des études préliminaires... Le peuple est religieux à sa manière, et il saisit, avec un certain instinct qui ne manque pas de profondeur, les résultats les plus élevés de la science... Il n'y a donc qu'une chose à faire:* C'EST DE LUI TOUT DIRE.

M. *Schenkel* a écrit aussi pour les masses son *Portrait de Jésus*. Il estime qu'il n'y a rien à attendre des représentants officiels de la science théologique, pour répondre aux besoins qui tourmentent notre siècle. *Les laïques sont avides de vérité et de vie*, dit-il, et c'est

pour satisfaire à leurs aspirations qu'il a composé son livre où il ne cesse d'en appeler de l'autorité ecclésiastique et des théologiens, au peuple, aux hommes des libres recherches, à l'opinion publique.

Strauss, à son tour, dans sa *nouvelle Vie de Jésus*, a en vue *les hommes du peuple qui pensent.* Il ne veut plus rien avoir de commun avec les théologiens ; il ne prend la plume que pour ceux qui ne le sont pas. *Cette fois*, dit-il, *j'ai écrit pour les laïques... Ce n'est qu'un préjugé de corps de croire les théologiens, ou du moins les savants, seuls capables d'un jugement personnel en ces matières. Au contraire, les choses qui importent véritablement ici sont des plus simples, et quiconque a la tête et le cœur bien placés, peut les juger... Il faut donner la main aux penseurs laïques. Il faut que nous parlions au peuple... Je le sais, on criera au théologien dévoyé, au démagogue religieux. Qu'ils crient !*

On le voit, rien n'est plus clair que le but poursuivi par ces trois écrivains, ou du moins que l'esprit qui les inspire. Obéissant au souffle démocratique qui pénètre de plus en plus tous les peuples et tous les éléments de la vie sociale, ils veulent populariser les études et les résultats de la critique et de la théologie, porter les problèmes de la science et de la vie devant le grand jury du peuple, au tribunal de l'opinion publique, et les faire résoudre par la conscience générale.

Nous acceptons, pour notre propre compte, cette situation nouvelle, et nous entrons joyeux et sans crainte dans cette voie. Nous estimons que tout membre intelligent, droit et sérieux des communions chrétiennes, que tout homme qui a *la tête et le cœur bien placés*, comme s'exprime Strauss, a le

devoir de s'initier aux débats relatifs à Jésus-Christ et aux documents sacrés où sa vie est consignée, à la crédibilité de la tradition évangélique, à la fidélité du portrait que l'Eglise a tracé de son fondateur et qu'elle offre depuis dix-huit siècles à l'adoration des fidèles. Nous adjurons tout homme qui pense de chercher à savoir où en sont les questions qui touchent de si près à ses croyances, et d'apprécier par lui-même, après mûre et saine réflexion, si les traditions séculaires de la Bible et de l'Eglise doivent rester debout ou tomber. Oui, c'est avec une satisfaction profonde que nous voyons inaugurer cet appel au jugement, au bon sens, à la conscience des hommes honnêtes, intelligents et impartiaux ; et nous croyons que rien ne peut être plus favorable à la vraie science, à celle qui se fonde sur les faits et non sur des hypothèses et des systèmes, que de descendre, ainsi que la foi, au niveau de tous, et de devenir le patrimoine du peuple chrétien.

C'est pour entrer dans cette voie et pour y suivre les adversaires de nos Ecrits sacrés, que M. Tischendorf a publié une brochure populaire sur *la date de nos Evangiles.* La première édition française, à quinze cents exemplaires, que nous en avons publiée au mois de mars dernier, a été si vite épuisée, qu'une seconde n'aurait pas tardé à paraître en juillet, si l'auteur, doublant les pages de son écrit dans une quatrième édition allemande, ne nous avait par cela même imposé la tâche d'y conformer notre traduction. Ce travail tout refondu et très-considérablement augmenté, nous l'offrons aujourd'hui, dans cette édition nouvelle, aux hommes intelligents et droits de toutes les communions.

Cette rapide diffusion d'un écrit de critique sacrée,

qui, nous le savons, a excité un très-vif intérêt jusqu'au sein de quelques humbles Eglises de campagne, est, elle aussi, un signe des temps, et justifie nos réflexions précédentes. Aussi nous sentons-nous pressé d'inviter et d'exhorter encore tous les membres de nos communautés protestantes, et en particulier leurs conducteurs laïques, à étudier ces questions si graves par leurs conséquences, à peser la valeur des témoignages et celle aussi des objections dont ils sont l'objet, à se former enfin un jugement personnel sur ces matières si débattues, et à prononcer, en leur conscience, entre la foi et l'incrédulité. Nous les supplions de ne point se laisser arrêter dans leurs appréciations, par des phrases sonores, par des hypothèses brillantes ou par des jugements sommaires et passionnés, de quelque côté qu'ils émanent, et d'en appeler sans cesse et froidement à la véritable pierre de touche en ces questions d'histoire, *aux faits et aux témoignages*. Et bientôt alors nous verrons se lever sur nous et sur notre Eglise déchirée, le jour où la lumière des faits positifs et de la science expérimentale, brillant dans l'esprit et dans le cœur des masses chrétiennes, consommera le triomphe de la vérité sur les fausses théories, et de la vie sur les ténèbres et la mort !

A. Sardinoux.

Montauban, le 15 novembre 1866.

INTRODUCTION

La diète que l'Eglise évangélique d'Allemagne tint à Altenbourg, au mois de septembre 1864, s'étant occupée des plus récentes publications sur la *Vie de Jésus*, je fus invité par mes amis à présenter à l'assemblée quelques considérations sur ce grave sujet. Je pris la parole ; je montrai que M. Renan a étrangement abusé de la Terre-Sainte, et que l'histoire de l'Eglise des premiers siècles, comme celle du texte sacré, nous offrent à l'envi les arguments les plus solides contre les attaques dont nos Evangiles sont l'objet. Mes paroles trouvèrent un écho sympathique au sein de l'assemblée, au point qu'un rédacteur de la *Gazette ecclésiastique universelle* a bien voulu, le 3 juin dernier, s'exprimer encore en ces termes :

« Aucune allocution, je ne crains pas de l'affirmer, n'a autant enflammé les esprits que celle de M. Tischendorf, fort brève d'ailleurs; car ce critique est sur un terrain où il n'a pas d'égal. Quand l'histoire parle, toute philosophie doit se taire. »

Familiarisé par de longues études avec des faits éminemment propres à nous fournir la plus vive lumière sur la grande question qui agite actuellement la chrétienté, j'ai regardé comme mon devoir de publier, avec des détails plus précis et plus complets, mes rapides indications d'Altenbourg. Mon travail, imprimé au mois de mars de cette année, a trouvé un accueil si favorable, qu'au bout de trois semaines cette première édition, tirée à 2,000 exemplaires, étant épuisée, une nouvelle paraissait dans le courant du mois de mai, en même temps qu'on entreprenait de le traduire en anglais et en français.

A cette même époque, le comité de la Société d'écrits pour le peuple, de Zwickau, m'exprima le désir de répandre cette brochure, mais à la condition d'en remanier la forme pour la mettre à la portée de tout le monde. Malgré de nombreux travaux je me rendis à

ce vœu, et me mis sans retard à rédiger cette publication nouvelle, heureux de saisir l'occasion qui m'était offerte de m'adresser une fois au moins à ces lecteurs auxquels la plupart de mes écrits sont inaccessibles; car, en définitive, les meilleurs résultats de mes recherches sont destinés à l'Eglise chrétienne tout entière, et doivent lui appartenir.

Cette brochure populaire, telle que je la livre actuellement au public, reste sans doute bien en arrière du ton simple et familier qu'ont la plupart des écrits publiés par la Société de Zwickau; mais, malgré cette infériorité à laquelle me condamnait déjà la nature même de la question que j'examine, j'ose espérer cependant qu'elle sera généralement comprise. Son but capital est de montrer que nos précieux Evangiles proviennent, avec la plus entière certitude, du temps apostolique, et de faciliter ainsi au lecteur une étude rapide, mais sérieuse, de l'une des époques les plus instructives et les plus importantes de l'Eglise chrétienne.

Lorsque je me mis à l'œuvre pour refondre mon travail à ce point de vue, le comité de Zwickau voulut bien me manifester encore le

désir de le voir précédé du récit de mes recherches, et notamment de la découverte de la Bible du Sinaï à laquelle appartient une place d'honneur parmi les preuves que j'énumère dans cet écrit. Ce récit, il est vrai, a été fait plusieurs fois déjà par des écrivains ou par moi-même; mais comme il se pourrait qu'il fût resté inconnu à la plupart de ceux qui lisent les publications de Zwickau, je crois devoir me rendre au vœu du comité, n'ayant en tout ceci d'autre intention personnelle que de contribuer, si je le puis, par cette rapide esquisse, à l'édification de quelques lecteurs.

Plusieurs essais littéraires ou historiques de ma jeunesse, parmi lesquels deux compositions théologiques couronnées, ayant été accueillis par le public avec une bienveillante indulgence, j'entrepris, en 1839, de faire des études sur le Nouveau Testament dans la langue même dont les apôtres se sont servis pour l'écrire, et je me proposai de rétablir le texte grec tel qu'il est autrefois sorti des mains de ses auteurs sacrés, en employant à cet effet les ressources scientifiques acquises depuis trois siècles. Cette édition du Nouveau Testament grec parut dans l'automne de 1840. Mais en y

mettant la dernière main, j'étais arrivé à cette conviction que pour tirer de ces ressources existantes le meilleur parti possible, il importait, avant tout, de les étudier avec beaucoup plus d'exactitude qu'on ne l'avait fait encore, et je pris la résolution de consacrer mes soins et mes forces à cette confrontation nouvelle. Toutefois, pour mener à bonne fin cette longue et pénible étude, il fallait entreprendre de grands voyages qui exigeaient non-seulement beaucoup de temps, de zèle et d'habileté, mais aussi beaucoup d'argent; or, ce dernier nerf de tant de choses me manquait complétement. La Faculté de théologie de Leipzig avait bien recommandé mon entreprise au gouvernement saxon; mais cette demande était restée sans succès. Cependant M. de Falkenstein, devenu ministre des cultes, intervint de nouveau, et me fit enfin obtenir cent thalers (de 3 à 400 fr.) pour frais de voyage, et cent autres pour l'année suivante. Mais qu'était une pareille somme pour défrayer un long voyage à l'étranger? Néanmoins, plein de foi en cette parole : *Dieu vient en aide aux courageux;* et en cette autre : *Il fait réussir l'homme droit,* je me décidai à me mettre en route pour

Paris, en 1840, le jour de la fête de la Réformation, sans avoir même pu payer mon habit de voyage ; et quand j'entrai dans cette capitale, il ne me restait plus que cinquante thalers : mon voyage avait absorbé les cinquante autres !

Je trouvai bientôt à Paris des hommes qui s'intéressèrent à mon entreprise. En outre, quelques travaux rétribués se succédaient de temps en temps sous ma plume; et de cette façon je pus faire face aux besoins du moment sans oublier ceux de l'avenir. Après avoir fouillé, pendant deux ans, dans les riches bibliothèques de cette grande cité, sans parler de quelques excursions que je fis en Hollande et en Angleterre, je partis, en janvier 1843, pour la Suisse, et je séjournai assez longtemps à Bâle ; puis, traversant le sud de la France, je me rendis en Italie, où je visitai les bibliothèques de Rome, de Naples, de Florence, de Venise, de Modène, de Milan, de Vérone et de Turin. D'Italie je me dirigeai vers l'Orient, au mois d'avril 1844. L'Egypte et ses couvents coptes du désert de Libye ; le Sinaï, en Arabie ; Jérusalem, Bethléem, et le couvent de Saint-Saba aux bords de la mer Morte; Nazareth et

ses alentours à l'est et à l'ouest ; Smyrne et l'île de Pathmos ; Beyrouth, Constantinople, Athènes, tels furent les points principaux de mon itinéraire et de mes recherches en Orient. Enfin, après avoir encore interrogé, à mon retour, les bibliothèques de Vienne et de Munich, je rentrai à Leipzig en janvier 1845.

Ce voyage m'avait coûté 5,000 thalers. Ici vous vous demandez peut-être : Mais comment ce pauvre voyageur, parti de Leipzig avec des dettes, s'est-il procuré ces ressources? Je vous ai fait entrevoir déjà par quelques mots la solution de cette énigme, et chemin faisant je vous en dirai un peu plus long. Des services rendus à des confrères, beaucoup de bienveillance dont je fus l'objet, et, au fond, un grand enthousiasme qui ne recule pas devant les privations et les sacrifices, peuvent vous aider à comprendre. Mais j'imagine qu'avant tout vous tenez à connaître ces travaux auxquels je consacrai cinq ans de ma vie : je vais essayer de vous satisfaire.

Je reviens, dans ce but, à cette nouvelle édition du Nouveau Testament grec dont j'ai parlé plus haut. Bientôt après que les apôtres eurent composé leurs écrits, on se mit à les

copier ; et cette multiplication incessante et nombreuse de copies faites sur des copies se prolongea jusqu'au seizième siècle, où l'imprimerie vint heureusement prendre la place des copistes. On comprend de reste que bien des négligences, que bien des fautes durent se glisser inévitablement, dès le début, dans ces reproductions des ouvrages originaux ; mais ce que l'on conçoit moins facilement, c'est que ces écrivains se soient permis d'introduire çà et là des changements portant tantôt sur les termes, tantôt sur le fond des choses, ou même pis, de retrancher au texte, et, plus volontiers encore, d'y ajouter.

Les premières éditions du texte grec, qui parurent au seizième siècle, furent tirées des manuscrits qui tombèrent, les premiers aussi, sous la main. On se plut naturellement à répandre ces éditions et à les réimprimer. De là naquit l'habitude de professer, pour ce texte souvent réédité, une estime particulière, sans que l'on sût toutefois s'il était la reproduction exacte de celui qu'avait tracé la plume des apôtres. Mais bientôt on trouva dans les bibliothèques de l'Europe des manuscrits vieux de mille ans ; et en leur comparant le texte im-

primé, l'on ne tarda pas à s'apercevoir qu'il s'écartait, en bien des passages, de celui de ces manuscrits. Il faut dire aussi que dès les premiers siècles de l'ère chrétienne le texte grec avait été traduit en diverses langues, en latin, en syriaque, en égyptien, etc., etc.; or, on découvrit aussi de vieux manuscrits de ces traductions, et, en les examinant, on put, une fois de plus, démontrer qu'il existait depuis longtemps bien des diversités dans le texte sacré. Enfin on constata d'une autre manière encore l'existence de ces variations, au moyen des passages bibliques que les Pères de l'Eglise, à partir du second siècle, ont cités dans leurs ouvrages. Il était donc bien établi, par ces preuves diverses, que le texte des apôtres, copié, recopié, et multiplié pendant quinze siècles, soit en grec, soit en latin, soit en toute autre langue, avait subi, dans un bon nombre de passages, des modifications qui faisaient planer une fâcheuse incertitude sur ce que les apôtres eux-mêmes avaient écrit.

Depuis longtemps de nombreux savants se sont efforcés d'épurer ce *texte reçu*, en faisant disparaître les additions qui lui sont étrangères. On a même compris de nos jours que

le meilleur parti à prendre serait de le mettre tout à fait de côté, et de lui en substituer un autre immédiatement puisé aux sources les plus anciennes et les plus autorisées. C'est là certainement ce qu'il y aurait de mieux à faire ; car alors seulement on pourrait le réformer, je veux dire le rapprocher autant que possible de celui des apôtres, et éclairer le jugement des savants sur chaque passage imprimé ou écrit. Mais, pour accomplir cette réforme radicale, il importe avant tout d'en bien asseoir les fondements, c'est-à-dire d'étudier à fond, avec la plus grande exactitude, les documents que nous possédons. Eh bien ! en achevant, en 1840, ma première édition critique du Nouveau Testament, je me convainquis que ce travail était loin d'être fait, quelque capables, célèbres et nombreux qu'aient été et que soient les savants qui s'en sont occupés dans le cours des siècles, ou qui s'en occupent encore, tels que Erasme, Robert Etienne, Théodore de Bèze, Mill, Wetstein, Bengel, Griesbach, Matthæi, Scholz, pour me borner à ces noms. Cette conviction fut l'origine de mes voyages. Je formai le dessein de revoir et d'examiner, avec tout le soin possible,

les plus anciens manuscrits grecs du Nouveau Testament qui se trouvaient dans les bibliothèques de l'Europe ; et rien ne me parut plus convenable, à cet effet, que de publier avec la plus grande exactitude les plus importants de ces documents, afin d'en faire la propriété commune de l'Eglise, et d'en assurer à jamais la possession aux savants, si les originaux venaient un jour à disparaître.

J'étendis aussi mes investigations aux plus anciens manuscrits latins, à cause de leur importance particulière, sans oublier le texte grec de l'Ancien Testament, employé par les apôtres de préférence à l'original hébreu, et qui, malgré la haute valeur que lui donnait l'usage qu'ils en avaient fait, était tombé, depuis deux mille ans, dans un état pire que celui du texte de la Nouvelle Alliance. Je fis encore entrer dans le cercle de mes recherches les Apocryphes du Nouveau Testament, comme on s'en convaincra facilement par la lecture de ce présent écrit. Ces productions touchent aux livres canoniques par bien des côtés, et nous fournissent d'importants éclaircissements sur l'antiquité chrétienne. La plupart d'entre elles étaient restées ensevelies

dans les bibliothèques, et c'est à peine si une seule de celles qu'on avait publiées avait été l'objet de soins suffisants. Je me proposai enfin de réunir tous les manuscrits grecs que nous possédons et qui remontent au delà de mille ans, y compris ceux qui n'ont point trait à la Bible, en un corps d'ouvrage qui permît d'apprendre, beaucoup mieux qu'on ne l'avait pu jusque-là, comment ont été faits les anciens manuscrits d'époques et de pays si divers; et par là on aurait aussi mieux compris pourquoi tel manuscrit doit avoir été rédigé au quatrième siècle, tel autre au cinquième, tel autre au huitième, quoiqu'ils ne portent pas le chiffre de l'année de leur composition.

Tels sont, en général, mon cher lecteur, les objets de mes recherches pendant mes voyages. Tout cela, peut-être, vous paraît par trop savant; mais permettez-moi d'ajouter que cette science touche à la vie; car deux points essentiels de ces travaux, pour ne parler que de ceux-là, je veux dire l'éclaircissement de l'histoire du texte sacré et le rétablissement du vrai texte apostolique, fondement de notre foi, ne sont pas chose indifférente. Toute la chrétienté n'est-elle pas, en effet, grandement intéressée à ces

résultats ? Oui, sans doute ; et les sympathies extraordinaires que m'a témoignées le monde chrétien le prouvent surabondamment.

Ces trésors littéraires que je voulais approfondir, nos bibliothèques européennes les ont tirés en très-grande partie des couvents de l'Orient, où, depuis des siècles, la main de moines laborieux avait copié les Ecrits sacrés ainsi que beaucoup d'autres, et les y avait rassemblés de toutes parts. Et je me disais : Ne pourrait-il pas se faire que dans quelques recoins de ces monastères grecs ou coptes, syriens ou arméniens, dormît encore, enfoui dans la poussière, tel ou tel précieux manuscrit ? Et chaque feuille de parchemin retrouvée, couverte de l'écriture du cinquième, du sixième ou du septième siècle, ne serait-elle pas un petit trésor, un véritablement enrichissement pour la science chrétienne ?

Ces questions et cet espoir m'inspirèrent toujours plus, à partir de la fin de 1842, le vif désir d'aller en Orient.

Je venais d'achever à cette époque un travail très-favorablement accueilli en Europe, et qui m'avait valu bien des témoignages de sympathie, et même des marques de faveur de la part

de plusieurs gouvernements (1). Qu'était-ce donc que ce travail?

Le voici en deux mots. Paris possédait, dans l'une de ses bibliothèques, l'un des trois plus importants documents, alors connus, du texte grec. Ce manuscrit en parchemin, dont l'écriture, de la date du cinquième siècle, avait été retouchée et remaniée au septième et au neuvième avec de nombreux changements, avait subi lui-même, au douzième, une double opération : il avait été lavé et lissé pour y écrire des traités d'un vieux Père de l'Eglise du nom d'Ephrem. Cinq siècles plus tard, un théologien suisse, appelé Wetstein, avait essayé de lire quelques traces de l'ancienne et première écriture qu'on avait aperçues ; et plus tard encore, un autre théologien, Griesbach de Iéna, était venu s'y exercer aussi, quoique le bibliothécaire lui eût déclaré qu'il était impossible à l'œil d'un mortel de déchiffrer une écriture qui avait dis-

(1) M. Tischendorf, alors âgé de vingt-sept ans, reçut d'une Faculté de théologie de la Prusse le grade de docteur qu'une Faculté suisse se disposait à lui conférer. Trois gouvernements étrangers le décorèrent. D'autres lui envoyèrent des médailles d'or. Celui de Hollande en fit graver une pour l'ouvrage.

paru depuis six siècles. Malgré ces essais infructueux, le gouvernement français avait eu recours, en 1834, à des réactifs chimiques pour faire ressortir les caractères effacés et recouverts; mais un théologien de Leipzig, alors à Paris, avait été si malheureux dans sa nouvelle tentative, qu'il avait déclaré qu'une édition de ce texte était inexécutable, et que le manuscrit était illisible. C'est après tous ces efforts que j'entrepris, à mon tour, en 1841 et 1842, de m'y exercer, et j'eus le bonheur de le déchiffrer complétement, et d'y distinguer même les mains diverses qui y avaient travaillé.

Ce succès, qui m'attira des témoignages de reconnaissance et des encouragements, doubla mes forces; aussi regardai-je dès lors comme mon devoir d'accomplir un projet qu'on avait traité de chimérique. Le gouvernement de mon pays me vint en aide. Le roi Frédéric-Auguste II, et son illustre frère Jean, très-savant dans la sainte Ecriture, m'envoyèrent des marques de leur bienveillance, et plusieurs protecteurs éminents de la science, à Francfort, à Genève, à Rome, à Breslau, m'offrirent noblement de s'intéresser à mon œuvre.

Je passe sous silence bien des détails inté-

ressants de mes voyages; — l'audience si gracieuse que m'accorda le pape Grégoire XVI au mois de mai 1843; — mes rapports avec le célèbre cardinal Mezzofante, ce linguiste si étonnant et si admiré, — et j'arrive de suite à mon excursion en Orient, pour laquelle je m'embarquai à Livourne au mois d'avril 1844.

Mettre le pied sur le sol de la Terre-Sainte, visiter Jérusalem avec ses tombeaux et ses sanctuaires, est un bonheur que beaucoup d'hommes peuvent se procurer de nos jours. Mais c'est bien rarement que le Sinaï voit arriver les pèlerins d'Allemagne ou d'Europe. Quoique isolé entre le désert et la mer, et éloigné des voies les plus fréquentées par le commerce, ainsi que des routes frayées par le plaisir ou par l'amour de la contemplation, il offre cependant aux voyageurs un charme tout particulier. Les plus grandes et les plus belles villes de notre continent, les paysages de la Suisse et de l'Italie, sont gravés dans ma mémoire; mais je ne connais aucun site qui m'ait laissé une impression plus profonde que celui du mont Sinaï et des solitudes qui y conduisent. D'ailleurs le Sinaï lui-même fait partie de la Terre-Sainte; car si la vie du Rédempteur

nous enchaîne à Jérusalem, à Bethléem et à Nazareth, le mont sacré sur lequel l'antique précurseur du Christ reçut sa révélation nous apparaît comme l'arrière-fond de ces lieux célèbres où planent tant de riches et tant de saints souvenirs.

Le second livre de Moïse nous dépeint, avec de si vives couleurs, l'Eternel descendant sur la montagne au milieu des tonnerres et des éclairs, et le peuple tremblant de crainte à ses pieds, que ce spectacle lui-même semble présent à nos regards! Et qui donc n'a pas lu ce récit, durant les années de son enfance? Depuis nos jeunes ans nous connaissons le Sinaï; il est inséparable de nos plus anciennes émotions religieuses.

On ne saurait dire la part que ces impressions de l'enfance ajoutent au plaisir que procure la vue de ce mont sacré; plaisir d'autant plus grand que la forme de la montagne et les lieux environnants répondent, par leur aspect sévère et majestueux, aux souvenirs que l'âme a conservés de la description de Moïse.

Pendant un intervalle de quinze ans, j'ai eu le bonheur de faire trois fois le voyage du Sinaï; et si je devais dire lequel des trois a eu pour moi le plus d'attraits, je choisirais le pre-

mier. En 1853, j'avais, il est vrai, à mes côtés, deux amis qui m'étaient bien chers ; et cette compagnie, qui est partout d'un prix si grand et si doux, l'est bien plus encore dans une course à travers les espaces silencieux et sauvages de l'Orient. En 1859, la mission impériale dont j'avais été chargé m'attira bien des agréments et des avantages. Mais mon premier voyage, en 1844, fut comme un premier amour. Il y avait, en outre, à cette époque, mieux que plus tard, beaucoup de naturel dans les rapports des voyageurs avec l'Egypte, et ce sentiment, qui contrastait si fort avec le vernis de la politesse parisienne et le confort européen, ne laissait pas d'avoir un charme tout particulier.

C'est du Caire, et non de Suez, comme on le fait généralement aujourd'hui à cause du chemin de fer, que je me dirigeai vers le vaste désert avec une petite caravane formée de trois Bédouins, d'un drogman arabe et de quatre chameaux. Tout ce qui était nécessaire à notre entretien pendant plusieurs semaines, ustensiles de ménage, provisions de tout genre, fut placé sur le dos des chameaux, ainsi que la tente qui devait, pendant longtemps, nous tenir lieu, nuit et jour, du toit de la patrie. Nous

étions au mois de mai. La température, qui descendait rarement au dessous de 30 degrés Réaumur, n'était guère faite pour un enfant de l'Allemagne du Nord; mais elle donnait au désert tout son ardent éclat, tout son caractère de feu. Aussi fûmes-nous contraints de ne marcher que pendant les fraîches heures du jour, le matin et le soir. D'ordinaire, je ne faisais pas déployer la tente, à cause de la brièveté de la nuit, et je m'étendais sous la voûte du ciel parmi les Bédouins et les chameaux. Le second jour je m'éveillai vers minuit. Le moment était bien choisi pour me révéler les secrets du désert. Seuls, ses habitants féroces cherchaient à cette heure leur proie et en troublaient les effroyables solitudes. A côté de mes Bédouins endormis, les pigeons voletaient dans leur cage, et nos montures, les pieds de devant liés, cherchaient, dans le voisinage, de l'herbe et des chardons. Les étoiles étincelaient au ciel ; Canope, l'une des plus belles du sud, brillait comme un œil enflammé. Et derrière, et au-dessus de cet œil, il en brillait un Autre sous les regards duquel je me rendormis sans crainte avec une filiale confiance.

Ce qui prête un intérêt particulier et d'un or-

dre supérieur aux voyages à travers les immensités de l'Egypte et de l'Arabie, avant et après Suez, ce sont, ai-je besoin de le dire au lecteur? les souvenirs de la marche des enfants d'Israël vers le Sinaï. Leurs traces glorifient nos propres voyages; car, encore aujourd'hui, après plus de trois mille ans, il est possible de suivre cette immense émigration, si féconde en grands résultats, et que le doigt de Dieu dirigea d'une manière si visible. Le point où elle traversa la mer Rouge, soulève peu de doutes; les sources que l'on nomme *sources de Moïse*, indiquent, à coup sûr, la première halte des Hébreux, échappés miraculeusement à la puissance de leurs ennemis et aux dangers des flots, alors que le magnifique cantique de reconnaissance et de joie, sur les hauts faits du *grand Guerrier*, se pressait sur les lèvres de Moïse et des enfants d'Israël. L'eau amère, ce premier rafraîchissement si mal accueilli par ce peuple mourant de soif, est encore reconnaissable aujourd'hui. Nous en disons autant de la vallée d'Elim avec ses douze fontaines d'eau et ses soixante et dix palmes (Exode, XV, 27). Six fois j'ai contemplé avec ravissement cette vallée toute parfumée de ses palmiers et de ses tama-

ris, et j'ai campé auprès de ses douces eaux. Elle succède à la plaine de sable uni, qui s'étend d'Ayun-Musa jusqu'à Marah, comme un brillant jour de joie fait suite à de longues heures de tristesse morne et désolée.

Et que dirai-je du Wadi Mokatteb et du Wadi Feiran, dont le premier s'appelle la vallée de l'Ecriture à cause de ses pierres sur lesquelles sont inscrits des caractères énigmatiques, et dont le second passe pour être le paradis du désert, avec son bosquet de palmiers, et sa majestueuse montagne de granit qu'on appelle le Serbal? Grâce à l'ignorance de ces lettres étrangères dues à la pieuse imagination d'admirateurs chrétiens, on crut pendant longtemps que les pierres gravées étaient, elles aussi, un mémorial du voyage des Israélites; et déjà, au sixième siècle, le célèbre voyageur indien Cosmas se fit l'organe de cette explication. Il était réservé à deux savants de Leipzig, nullement voyageurs l'un et l'autre, MM. Beer et Tuch, de trouver la clé de l'énigme. S'il n'est plus permis de les faire remonter jusqu'aux enfants d'Israël, quoique ceux-ci aient pu, à coup sûr, traverser cette vallée, ni de les attribuer à leurs heures de loisir, elles n'en attestent pas moins

le passage d'antiques pèlerins dont les noms et les paroles, inscrits de leur propre main, arrêtent aujourd'hui la marche des passants. Ces pèlerins étaient de la Nabatée. Durant les siècles les plus rapprochés de Jésus-Christ, soit avant, soit après son apparition, ils accouraient à leur antique forêt sacrée de palmiers, au Wadi Feiran, pour y célébrer de grandes solennité en l'honneur des astres.

Il se peut que Moïse et son peuple eurent à lutter tout près de cette magnifique vallée du Feiran, encore aujourd'hui si riche en jardins de dattes et en fruits variés du Midi; et il est même très-probable que leurs combats avec Amalek furent livrés dans cette contrée. Au bout de quelques heures de marche, on rencontre, après ce Wadi, les tamaris, dont les branches distillent toujours encore une manne douce comme le miel, précieux souvenir de ce merveilleux rafraîchissement du désert qu'Israël commença à goûter en ce lieu. Cette vallée renferme aussi de vieux témoignages chrétiens, qui sont venus se superposer aux fêtes des dieux païens et aux expériences miraculeuses des Juifs. Les palmiers, avec leur verdure éternelle, recouvrent les ruines d'une illustre cité épisco-

pale qui, depuis le quatrième siècle, avait fleuri dans le cœur même du désert, et qui peut-être avait servi d'asile hospitalier aux chrétiens persécutés de l'Egypte.

Mais hâtons nos pas vers le Sinaï lui-même, auquel on arrive, à partir de la vallée du Feiran et du pied de Serbal, en un jour et demi de marche. Deux chemins s'ouvrent ici devant nous : l'un traverse le Wadi Schech, dont les tamaris rappellent le pain du ciel qui nourrit autrefois Israël, et plusieurs portes naturelles de rochers, formées par des masses granitiques dont l'aspect est grandiose : c'est là indubitablement la voie que suivit Moïse. L'autre parcourt d'abord le Wadi Selaf, dont les rideaux de murailles rocheuses, avec leur attrayante variété, présentent un grand charme à l'œil du voyageur. Quand on a traversé ce Wadi dans toute sa longueur, après six heures de marche, il faut gravir, non sans beaucoup de fatigue, le Nakb-el-Hauwy, ce célèbre pas du vent. Le sentier s'élève escarpé entre des monceaux de roches détachées des cimes, et se déroule comme un serpent en des contours hardis ; à gauche, il nous offre des abîmes d'une immense profondeur ; à droite, des quar-

tiers de granit entassés comme des débris. Après une nuit passée, comme je le fis en 1859, au milieu de ces gouffres et de ces escarpements, repaires habituels des aigles et des vautours, nous saluâmes, le lendemain matin, le Sinaï et son couvent. Au bout de ce détroit où le vent s'engouffre, on voit soudain s'ouvrir la vallée, et les yeux contemplent d'assez près, quoique dans le lointain, ces majestueuses montagnes de granit qui s'élèvent dans l'azur des cieux, et que le juif, le chrétien et le musulman viennent visiter tous les ans, le cœur rempli d'une pieuse crainte, pour célébrer le souvenir des grands faits de Dieu envers Moïse et envers son peuple. Bientôt on arrive à la vaste plaine de Rahah où les Israélites étaient campés, attendant les splendeurs de la révélation. C'est de cette plaine que s'élève, nu et abrupt, le pic septentrional du mont Sinaï, ordinairement appelé Horeb. A sa gauche, se déroule une vallée profonde où l'on aperçoit un groupe de beaux cyprès au sombre feuillage. Ce sont ceux du jardin du couvent de Sainte-Catherine, qui nous envoie par eux son premier salut, à la fois agréable et sévère.

Le couvent, bâti comme une forteresse, est

entouré, ainsi que son jardin, de hautes murailles qu'exigeait la sûreté des personnes, pour les mettre à l'abri des hordes des Bédouins qui vivent dans la presqu'île du Sinaï. Personne n'ignore qu'il fut fondé par l'empereur Justinien, durant la première moitié du sixième siècle; depuis lors, il n'a jamais été détruit; mais il faut dire que deux siècles déjà avant sa fondation, il s'y trouvait deux édifices plus modestes : une petite église construite sur l'emplacement prétendu du buisson ardent, du sein duquel le Seigneur avait parlé à Moïse, et une tour élevée pour servir de refuge particulier aux *saints du Buisson*. L'histoire nous rapporte qu'en 370 des Sarrasins massacrèrent de pieux solitaires du Sinaï. Cet Ermitage du Buisson, qui remonte au troisième siècle, est le premier des monuments de la vénération que les chrétiens ont vouée à ce théâtre sacré de la loi divine, au Sinaï des documents mosaïques, vénération qui est devenue universelle depuis la construction du couvent par Justinien.

Et maintenant, vous conduirai-je sur la sainte montagne qui s'élève immédiatement derrière le cloître, quoique d'ici l'on n'en puisse pas apercevoir le majestueux sommet? Certaine-

ment j'éprouverais un grand charme à décrire ces lieux tout empreints du souvenir du prophète Elie, qui y avait cherché un refuge contre la colère de l'impie Jésabel, et, par-dessus tout, cette hauteur solitaire, où le zèle des chrétiens et des musulmans a fait bâtir une chapelle pour célébrer l'heure solennelle de la révélation de la loi. Qui pourrait oublier aussi les impressions qui inondent l'âme, lorsque, du haut de cette cime rocheuse et nue du Sinaï, le regard, se perdant au sud-est dans l'éclat azuré de la mer qui termine au loin la perspective, s'abaisse sur cette vallée où la foule des Israélites, pieusement tremblante, s'était autrefois prosternée devant son Dieu, et puis se promène vers l'ouest sur la plus sublime forêt de rochers qu'il soit donné de contempler. C'est là qu'on voit se dérouler, à perte de vue, des masses de granit, dentelées et crevassées, que le désert finit par encadrer d'une blanche zone de sable. Le caractère sauvage et heurté de ce majestueux tableau n'est adouci par aucun arbre, pas même par un arbuste verdoyant; là, rien ne fleurit, ni ne se flétrit; les années passent silencieuses; on dirait que le grand événement qui s'y accomplit autrefois plane

toujours en ces lieux avec une immuable puissance. Les agitations de la vie, avec ses mille travaux, avec ses œuvres qui créent ou ses colères et ses passions qui détruisent, expirent au seuil de ces déserts.

Mais revenons au couvent pour y admirer une autre relique non moins vénérable, quoique sa gloire ne date pas de trois mille ans, une relique sacrée que le Seigneur avait déposée au pied de la montagne de Moïse, dans une humble et discrète cellule de moine, comme dans un tabernacle saint, et dont il voulait gratifier notre époque, pour lui être un témoin éloquent de la vérité chrétienne. L'espoir, avec lequel j'étais parti, de découvrir quelques restes précieux de manuscrits, surtout bibliques, remontant aux premiers siècles de l'antiquité chrétienne, fut réalisé au delà de mon attente; car je rencontrai dans ce monastère la perle de mes trouvailles. En visitant sa bibliothèque, j'aperçus, au milieu de cette vaste salle, une grande et large corbeille pleine de vieux parchemins; et le bibliothécaire, homme fort instruit, me dit que deux autres semblables, remplies de papiers rongés par le temps, avaient été jetées au feu. Quel ne fut

pas mon étonnement en découvrant parmi ces débris un nombre considérable de feuilles d'une Bible grecque de l'Ancien Testament, qui me parut être l'une des plus anciennes que j'eusse jamais vues ! On m'en céda sans peine et à ma grande joie le tiers environ, quarante-trois, avec d'autant plus de facilité qu'on se disposait à brûler le tout. Cependant je ne pus obtenir, malgré mes instances, qu'on m'accordât les autres feuilles ; la satisfaction que j'avais manifestée sans réserve avait éveillé des soupçons sur la valeur ignorée de ce manuscrit. Je transcrivis une page du texte d'Esaïe et de Jérémie, et je recommandai les restes, et tous les fragments semblables que l'on pourrait trouver, aux soins des religieux.

A mon retour en Saxe, il ne manqua pas de savants qui parurent comprendre le haut prix du trésor que j'apportais. Toutefois je fis mon secret du lieu où je l'avais trouvé, dans l'espoir d'acquérir un jour les parties qu'on avait refusé de me livrer. Je donnai au gouvernement saxon ma riche collection de manuscrits orientaux en échange du paiement complet de mes frais de voyage. Je déposai à la bibliothèque de l'Université de Leipzig, sous forme de col-

lection qui porte mon nom, cinquante manuscrits dont quelques-uns très-rares et très-importants; j'en fis de même des fragments du Sinaï, sous le nom de Frédéric-Auguste, en souvenir reconnaissant des bontés de ce roi; et je les publiai à Leipzig, en 1846, en un ouvrage de luxe où chaque lettre et chaque trait avaient été reproduits sur la pierre avec la plus sévère exactitude.

Mais ces travaux du foyer, touchant les manuscrits que j'avais moissonnés, ne me firent pas oublier le trésor lointain que j'avais découvert. J'en poursuivis l'acquisition par l'intermédiaire d'un ami influent qui résidait à la cour du vice-roi d'Egypte; mais malheureusement ses démarches restèrent sans succès, car « les moines du couvent, m'écrivait-il, ont » appris à connaître, depuis votre départ, tout » ce que valent leurs feuilles de parchemin, et » ils ne veulent s'en dessaisir à aucun prix. »

Je résolus alors de retourner en Orient pour copier au monastère cet inappréciable manuscrit. Après avoir quitté Leipzig, au mois de janvier 1853, je m'embarquai à Trieste pour l'Egypte, et au mois de février j'étais pour la seconde fois au couvent du Sinaï. Ce nouveau

voyage fut peut-être plus heureux encore que le premier par les précieuses découvertes que je fis de manuscrits bibliques ; mais je ne pus me procurer la moindre nouvelle du trésor de 1844, ni en trouver des traces ; je me trompe, car je rencontrai dans un rouleau un petit fragment qui portait sur chaque côté onze courtes lignes du premier livre de Moïse ; ce qui me prouva que le manuscrit avait primitivement contenu tout l'Ancien Testament, mais que depuis longtemps la plus grande partie devait en être détruite.

A mon retour, je fis paraître, dans le premier volume d'une nouvelle collection de très-vieux documents chrétiens que je me mis à publier, la page du manuscrit sinaïtique que j'avais transcrite en 1844, sans divulguer toutefois encore le lieu de ma riche trouvaille. Je tenais à déclarer que je revendiquais l'honneur d'avoir découvert les autres fragments, en quelque lieu qu'on les fît paraître plus tard, soit à Berlin, soit à Oxford ; car je présumais que l'un des savants voyageurs qui avaient visité le Sinaï après moi les avait déjà apportés.

Il s'agissait désormais de tirer profit de ces

riches matériaux. Sans parler d'un second voyage que j'avais fait à Paris en 1849, je parcourus l'Allemagne, la Suisse et l'Angleterre, consacrant plusieurs années d'un travail incessant à une septième édition de mon Nouveau Testament grec. Mais je me sentais toujours plus pressé de recommencer mes recherches en Orient. Divers motifs, et surtout la vénération profonde des monastères orientaux pour l'empereur de Russie, me portèrent à m'adresser, dans l'automne de 1856, au gouvernement impérial, en lui soumettant le plan d'un grand voyage d'explorations orientales. Ce projet excita à Saint-Pétersbourg de jalouses et fanatiques oppositions. On s'étonnait qu'un savant étranger, protestant, osât ambitionner de l'empereur grec orthodoxe la faveur d'une mission en Orient. Mais la bonne cause triompha. Les sympathies que ma proposition rencontra dans le sein de la famille impériale elle-même exercèrent sur le czar une influence décisive. Elle fut approuvée au mois de septembre 1858, et tous les fonds demandés furent mis à ma disposition. Trois mois après, ma septième édition du Nouveau Testament, qui m'avait coûté trois ans de travaux, était heureusement ache-

vée, et au commencement de janvier 1859 je faisais encore voile pour l'Orient.

Je ne puis taire la satisfaction toute particulière que j'avais éprouvée peu auparavant. Un savant anglais, de mes amis, avait été envoyé en Orient par son gouvernement, pour y découvrir et y acheter de vieux manuscrits grecs. Malgré tout l'or dont il disposait, il n'avait pu presque rien acquérir; il n'était pas même allé jusqu'au Sinaï, « car, » disait-il dans son rapport officiel, « après la visite d'un pa-» léographe et d'un critique tel que le docteur » Tischendorf, je ne pouvais m'attendre à » aucun succès. » Je vis par là combien j'avais été bien inspiré de ne révéler à personne mon secret de 1844.

A la fin de janvier j'étais en face du cloître du Sinaï. La mission dont j'étais chargé me valut d'être reçu avec une distinction toute particulière. Le prieur, en me saluant, me souhaita de découvrir de nouveaux appuis en faveur de la vérité. Sa parole de bienvenue devait se vérifier au delà de son espérance.

Après avoir consacré plusieurs jours à fouiller parmi les manuscrits du couvent, non sans mettre la main sur quelque parchemin précieux,

je faisais, le 4 février, prévenir mes Bédouins de se tenir prêts, avec leurs chameaux, à partir le 7 pour le Caire, lorsqu'une circonstance toute fortuite vint mettre le comble à mes vœux. L'après-midi de ce même jour, je fis avec l'économe du couvent une promenade sur l'une des cimes voisines; et comme nous rentrions, au déclin du jour, le religieux me pria d'accepter dans sa cellule quelques rafraîchissements. A peine étions-nous entrés, que reprenant notre précédent entretien : « Et moi aussi, » — dit-il, — j'ai là une *Septuaginta*, une » Bible des Septante, » — c'est-à-dire un exemplaire de l'Ancien Testament traduit en grec par les Septante; — et il alla prendre, dans un coin de la chambre, un volumineux objet enveloppé d'un linge rouge, et le plaça devant moi sur la table. J'ouvre ce paquet, et j'aperçois, à ma grande surprise, non-seulement ces fragments que, quinze ans auparavant, j'avais tirés de la corbeille, mais encore d'autres parties de l'Ancien Testament, puis le Nouveau Testament tout entier, et enfin l'épître de Barnabas et une partie du Pasteur d'Hermas. Tout plein d'une joie que, cette fois, je sus contenir et cacher à l'économe et aux autres

religieux, je demandai soudain et j'obtins la permission d'emporter le manuscrit dans ma chambre afin de l'examiner à loisir. Et là, quand je fus seul, je m'abandonnai aux élans de ma joie et de mon enthousiasme. Je savais que je tenais dans mes mains le plus grand trésor qu'on pût trouver pour la science de la Bible, un document dont l'âge et l'importance dépassaient ceux de tous les manuscrits existants dont je m'étais occupé durant vingt années. Je ne saurais, je l'avoue, retracer les émotions de cette heure de ravissement, en présence de ce vrai diamant biblique. Aussi, en dépit d'une mauvaise lampe et d'une froide nuit, je me mis de suite à transcrire l'épître de Barnabas. Depuis deux siècles on cherchait en vain l'original grec de la première partie de cette épître, qui n'était connue que par une traduction latine très-défectueuse; et cependant cette lettre avait joui, depuis la fin du second siècle jusqu'au commencement du quatrième, d'une autorité assez étendue, puisque beaucoup de chrétiens lui accordaient volontiers, ainsi qu'au Pasteur d'Hermas, une place à côté des documents sacrés de la Nouvelle Alliance. C'était juste le motif pour lequel ces deux

écrits se trouvaient l'un et l'autre dans la Bible sinaïtique, dont la rédaction remonte à la première moitié du quatrième siècle, vers l'époque du premier empereur chrétien.

Le 5 février, de bon matin, je fis appeler l'économe. Je lui demandai la faveur d'emporter le manuscrit au Caire, pour le transcrire en entier, de la première page à la dernière. Mais le prieur était parti depuis deux jours pour la même ville, afin de se rendre à Constantinople avec d'autres Supérieurs de la maison-mère du Caire, dans le but d'élire un nouvel archevêque; et l'un des religieux s'opposait à mon désir. Que faire alors? Mon parti fut bientôt pris; le 7, au lever du soleil, je me hâtai de prendre congé des moines et de courir au Caire dans l'espoir d'y rencontrer encore les Supérieurs, et de m'en entendre avec eux. Mon départ fut entouré de mille marques d'affection; le pavillon russe flottait sur les murs du couvent; et tandis que les échos répétaient au loin les bruyants saluts de mes hôtes, les plus distingués d'entre eux m'accompagnèrent jusque dans la plaine.

Le dimanche suivant j'arrivai au Caire, où je fus accueilli avec la même bienveillante sym-

pathie. Les prieurs, qui n'étaient point encore partis, consentirent promptement à ma demande; et soudain ils chargèrent un Bédouin d'aller prendre en toute hâte le manuscrit. En neuf jours, monté sur son chameau, il alla du Caire au Sinaï et du Sinaï au Caire; et le 24 février l'inappréciable trésor était dans mes mains. Le moment était venu de mettre sans retard et courageusement la main à l'œuvre, car il ne s'agissait de rien moins que de transcrire plus de cent dix mille lignes dont un très-grand nombre étaient fort difficiles à lire, soit à cause de corrections postérieures, soit parce que l'écriture avait pâli; et cela, sous une température qui ne descend jamais, aux mois de mars, d'avril et de mai, au-dessous de vingt degrés Réaumur à l'ombre. Aussi, qui dira toutes les fatigues que nous coûta un travail pareil!

Mes rapports soutenus avec le monastère me fournirent l'occasion de suggérer aux moines la pensée d'offrir l'original même à l'empereur de Russie, protecteur né de la foi grecque orthodoxe. L'idée trouva de l'écho; mais l'exécution vint se heurter contre un obstacle inattendu. Le nouvel archevêque, élu à l'unani-

mité pendant la semaine de Pâques, et auquel il appartenait de décider à cet égard en dernier ressort, n'était pas encore consacré par un prince de l'Eglise, ni reconnu par la Sublime Porte. Et tandis qu'on attendait l'heure de cette double solennité, le patriarche de Jérusalem protesta contre ce choix avec une telle vigueur, que l'on n'espérait guère en triompher et obtenir l'installation officielle qu'au bout de trois mois; ce que voyant, je crus devoir partir, au commencement de mai, pour Jaffa et Jérusalem.

Juste à cette époque arrivait à Jaffa le grand-duc Constantin de Russie, qui avait pris, dès le début, le plus vif intérêt à ma mission. Je l'accompagnai à Jérusalem. Je visitai les antiques bibliothèques de la ville sainte, celle du cloître Saint-Saba sur les bords de la mer Morte, puis celles de Beyrouth, de Ladikia, de Smyrne, de Pathmos. Ces explorations nouvelles eurent les plus heureux résultats. Au temps voulu je retournai au Caire; mais ici je ne trouvai qu'une amère déception au lieu des joies du succès. Le patriarche de Jérusalem prolongeant son hostilité et la poussant jusqu'aux plus extrêmes limites, les cinq députés

du couvent avaient dû rester à Constantinople, où ils sollicitaient en vain, depuis plusieurs mois, une audience de la Sublime Porte, pour faire valoir leurs droits; et, en cet état des choses, les religieux du Sinaï n'avaient pu se rendre à mon désir, qui était devenu le leur.

Au milieu de ces embarrassantes conjonctures, l'archevêque et ses amis me prièrent d'intervenir en faveur des intérêts menacés du couvent. Je partis sans retard pour Constantinople, désireux d'y appuyer les démarches des cinq députés. Le prince Lobanow, ambassadeur russe auprès du sultan, me reçut avec la plus grande bienveillance, et le logement qu'il m'offrit à sa maison de campagne, sur les bords du Bosphore, me facilita le moyen de recourir plus souvent à sa haute intervention. Cependant l'adversaire irréconciliable, le puissant et fougueux patriarche, était toujours triomphant. On conseilla alors à l'archevêque d'en appeler lui-même en personne aux patriarches, aux archevêques et aux évêques, et ce moyen réussit; car, avant la fin de l'année, le bon droit du couvent était reconnu, et sa cause était gagnée. Je portai moi-même cet

avis au Caire, et j'eus soin d'y joindre ma demande particulière, appuyée par le prince Lobanow.

Le 27 septembre j'étais de retour au Caire. Les religieux assemblés et leur archevêque me témoignèrent la plus vive reconnaissance pour mes soins empressés à défendre leur cause à Constantinople, et déjà le lendemain je recevais d'eux, sous forme de prêt, avec les marques de la plus honorable confiance, la Bible sinaïtique, pour la transporter à Saint-Pétersbourg et l'y reproduire en une copie aussi fidèle que possible.

Dès les premiers jours d'octobre, je quittai l'Egypte; et le 19 novembre je présentai à Leurs Majestés Impériales, dans leur palais d'hiver, à Tzarskoé-Sélo, ma riche collection d'antiques manuscrits grecs, syriaques, coptes, arabes et autres, au milieu desquels la Bible sinaïtique brillait comme une couronne. En même temps je saisis cette occasion pour exposer à l'empereur Alexandre II le projet de faire de cette Bible une édition digne de l'ouvrage et de l'empereur lui-même, destinée à être l'un des plus grands monuments de la science biblique et critique.

Je ne crus pas pouvoir accepter les offres brillantes qui me furent faites de me fixer pour toujours, ou même pour quelques années, dans la capitale de la Russie; et c'est à Leipzig qu'au bout de trois ans, et après trois voyages à Saint-Pétersbourg, il m'a été donné de mener à bonne fin cette difficile et très-laborieuse entreprise, par l'impression d'un *fac-simile* monumental, en quatre volumes in-folio.

Au mois d'octobre 1862 je me rendis à Saint-Pétersbourg pour présenter cette édition à Leurs Majestés. L'empereur, qui avait libéralement pourvu à tous les frais, et qui avait approuvé l'idée de faire paraître ce magnifique manuscrit à la célébration du jubilé millénaire de la monarchie russe, a fait cadeau de la plus grande partie des exemplaires au corps universel de l'Eglise chrétienne, qui, sans distinction de confession, a fait éclater à ce sujet la plus grande reconnaissance. Le pape lui-même, dans une lettre écrite de sa propre main, a exprimé à l'éditeur ses *félicitations* et son *admiration*. Et il y a quelques mois à peine, les deux plus célèbres universités de la vieille Angleterre, Cambridge et Oxford, voulaient bien me combler d'honneur, en me conférant

leur plus haute dignité académique. « J'aime-
» rais mieux, » disait au sujet de cette découverte un digne et savant vieillard, « avoir
» trouvé le manuscrit du Sinaï que le Koh-i-
» Noor (*montagne de lumière,* grand diamant qui
» vaut des millions) de la reine d'Angleterre! »

Mais ce que je mets bien au-dessus de toutes ces flatteuses démonstrations de la reconnaissance, c'est la conviction que la Providence a gratifié de la Bible du Sinaï notre époque si douloureusement féconde en attaques antichrétiennes, afin qu'elle nous soit une vive et pleine lumière touchant la Parole écrite de Dieu, et nous aide à en défendre la vérité en raffermissant sa forme authentique.

C. Tischendorf.

Leipzig, août 1865.

DE LA DATE

DE NOS

ÉVANGILES.

I

TÉMOIGNAGES ECCLÉSIASTIQUES.

Deuxième siècle.

La vie de Jésus est devenue le centre vers lequel convergent toutes les questions religieuses de notre temps. C'est là un fait important. Il montre, au fond, que le christianisme repose non sur la doctrine, mais sur la personne de Celui dont il porte le nom. Toute conception opposée méconnaît le caractère essentiel de la foi chrétienne, et témoigne d'un manque réel d'intelligence, de sympathie et de profondeur. La personne de Jésus est la pierre angu-

laire de l'Eglise ; c'est elle que les enseignements du Maître et ceux de ses apôtres mettent toujours et partout en relief et sur le premier plan, de la manière la plus nette et la plus catégorique ; et c'est avec elle que le christianisme reste debout ou tombe. Vouloir tout ensemble la dépouiller de cette majesté divine que l'Eglise entière lui reconnaît sous le nom de Fils de Dieu, et cependant maintenir la foi et l'Eglise chrétiennes, c'est se livrer à une entreprise bien inutile, et nourrir une bien vaine illusion. La morale elle-même, que l'on prétend sauver du naufrage de la foi, n'échappe pas à la contradiction la plus profonde; car, comment un arbre sain pourrait-il croître et grandir sur des racines vermoulues ? Disons-le donc sans détour : Oui, la vie de Jésus est, pour la science chrétienne, la question des questions ; et de sa solution dépend l'existence ou la ruine de l'Eglise.

Mais où donc puisons-nous notre connaissance de la vie de Jésus ? Quelles en sont les sources ?

Ces sources se trouvent presque exclusivement dans nos quatre Evangiles, dont la personne divine de Jésus, ce point cardinal de la foi chrétienne, qui est aussi celui des attaques de l'incrédulité, constitue la trame et le fond,

et dans les épîtres de saint Paul, qui sont, sans contredit, les documents apostoliques les plus primordiaux que nous possédions. En dehors de ces écrits sacrés, nous ne trouvons plus que quelques rares sentences ou quelques faits qui dépendent d'ailleurs des Evangiles, à très-peu d'exceptions près. La plupart proviennent de livres apocryphes, c'est-à-dire inauthentiques, indignes de créance, pourvus de faux noms d'auteur, et visent, avec plus ou moins d'habileté, à compléter nos Evangiles ; d'autres, d'origine soit juive, soit païenne, émanent du but avoué de les attaquer et de les combattre. Ajoutez deux notices intéressantes, que nous devons à deux écrivains classiques, l'un du premier siècle et l'autre du commencement du second ; Tacite (1), en effet, nous atteste que le Christ, fondateur de cette secte qui était déjà fort répandue dans Rome au temps de Néron, fut condamné par le procurateur Ponce-Pilate à perdre la vie sous Tibère ; et Pline (2), à son tour, écrit à l'empereur Trajan que les chrétiens, alors déjà très-nombreux en Bithynie, chantaient, dans leurs assemblées, des hymnes au Christ, qu'ils adoraient comme un dieu.

(1) *Annales*, XV, 44.
(2) *Epîtres*, X, 97.

Voilà l'état des choses. Si donc il est vrai de dire que nos Evangiles ne sont pas les uniques sources de la vie de Jésus, il ne l'est pas moins d'affirmer qu'ils en constituent les plus absolument importantes et les seules immédiates ; et puisque toutes nos questions sur la naissance du Christ, sur son caractère, sur son action et son influence, sur sa marche et ses destinées, dépendent de ces Livres saints et nous ramènent sans cesse à eux, peut-on se poser un problème plus important que celui-ci : De qui proviennent ces écrits ? Quels en sont les auteurs ? car de leur origine dépendent leur crédibilité et leur valeur.

C'est pour ce motif qu'on a consacré, de nos jours, à cette question les recherches les plus étendues et les plus approfondies. On s'est demandé de quel droit les noms des deux apôtres *Matthieu* et *Jean*, et des deux aides apostoliques *Marc* et *Luc*, avaient été inscrits sur nos quatre Evangiles ; et plus on a trouvé de légitimes motifs de les regarder comme les auteurs de ces écrits, plus aussi ces écrits eux-mêmes ont été naturellement tenus pour des relations authentiques, et dignes de toute créance, de la vie de notre Seigneur. De tels écrivains, en effet, ne sont-ils pas la plus excellente garantie que leurs ouvrages, émanant bien réellement de

leur plume, ne contenaient que la vérité, et étaient éminemment propres à nous la transmettre ?

Il, existe toutefois une autre manière d'apprécier ces écrits. Depuis que le rationalisme du dix-huitième siècle a voulu faire prédominer l'entendement, prétendu sain, de l'homme, sur la révélation divine, on est bien vite arrivé, sur cette pente dangereuse, à dédiviniser toutes choses. On s'est mis à expliquer les miracles par les idées imparfaites et par l'absence de critique qui régnaient à l'âge des apôtres, et à attribuer une influence particulière aux préjugés alors répandus sur l'Ancien Testament. On a inventé la théorie de l'*accommodation*, d'après laquelle Jésus aurait approprié ses enseignements et ses actes aux attentes de ses contemporains, et se serait fait passer pour plus qu'il n'était en réalité. Cette façon d'envisager les Evangiles, née de l'incrédulité moderne, a trouvé sa plus haute expression dans un livre déplorable publié à Paris en 1863, la *Vie de Jésus*, par M. Renan. Ne tenant aucun compte de la part que des mains apostoliques, d'après ses propres aveux, ont prise à ces mémoires, et n'obéissant qu'à de capricieux préjugés contre la révélation et les miracles, ainsi qu'à un arbitraire sans frein et à une frivole imagination,

M. Renan a fait dans cet écrit une odieuse caricature de l'histoire évangélique et de son héros. Aussi son ouvrage ressemble-t-il plus à un pamphlet calomnieux qu'à une étude loyale et sérieuse. Donnons-en quelques exemples caractéristiques.

Est-il digne d'un travail vraiment historique d'avancer que l'apôtre Jean écrivit son évangile par amour-propre froissé, par jalousie pour Pierre et par haine pour Judas? Ecoutez plutôt : « On est tenté de croire que Jean... fut froissé de voir qu'on ne lui accordait pas dans l'histoire du Christ une assez grande place ; qu'alors il commença à dicter une foule de choses qu'il savait mieux que les autres, avec l'intention de montrer que, dans beaucoup de cas où l'on ne parlait que de Pierre, il avait figuré avec et avant lui. » « Les relations, en somme, fraternelles, quoique n'excluant pas une certaine rivalité, de l'auteur avec Pierre, sa haine au contraire contre Judas, haine antérieure peut-être à la trahison, percent çà et là. »

Est-il digne d'un travail vraiment historique d'expliquer la sympathie de la femme de Pilate pour Jésus de la façon suivante : « Selon une tradition, Jésus aurait trouvé un appui dans la propre femme du procurateur. Celle-ci avait pu entrevoir le doux Galiléen de quelque fenêtre

du palais, donnant sur les cours du temple. Peut-être le revit-elle en songe, et le sang de ce beau jeune homme, qui allait être versé, lui donna-t-il le cauchemar ? »

Que dirons-nous de la résurrection de Lazare, dont il veut se rendre compte par une fourberie de ce même Lazare, et par une supercherie de ses sœurs, qu'il excuse par leur fanatisme ? « Peut-être Lazare, pâle encore de sa maladie, se fit-il entourer de bandelettes comme un mort et enfermer dans son tombeau de famille... L'émotion qu'éprouva Jésus près du tombeau de son ami, qu'il croyait mort, put être prise, par les assistants, pour ce trouble, ce frémissement qui accompagnaient les miracles, l'opinion populaire voulant que la vertu divine fût, dans l'homme, comme un principe épileptique et convulsif. Jésus... désira voir encore une fois celui qu'il avait aimé, et la pierre ayant été écartée, Lazare sortit avec ses bandelettes et la tête entourée d'un suaire... Intimement persuadés que Jésus était thaumaturge, Lazare et ses deux sœurs purent aider un de ses miracles à s'exécuter... L'état de leur conscience était celui des stigmatisées, des convulsionnaires, des possédées de couvent... Quant à Jésus, il n'était pas plus maître que saint Bernard, que saint François d'Assise de modé-

rer l'avidité de la foule et de ses propres disciples pour le merveilleux. La mort, d'ailleurs, allait, dans quelque jours, lui rendre sa liberté divine, et l'arracher aux fatales nécessités d'un rôle qui chaque jour devenait plus exigeant, plus difficile à soutenir. »

Et que penser de sa manière d'élucider l'agonie de Gethsémané? (Matth., XXVI, 36. Marc, XIV, 32. Luc, XXII, 40.) « Se rappela-t-il les claires fontaines de la Galilée où il aurait pu se rafraîchir; la vigne et le figuier sous lesquels il avait pu s'asseoir; les jeunes filles qui auraient peut-être consenti à l'aimer? Maudit-il son âpre destinée, qui lui avait interdit les joies concédées à tous les autres? Regretta-t-il sa trop haute nature, et, victime de sa grandeur, pleura-t-il de n'être pas resté un simple artisan de Nazareth? »

Est-il un historien sérieux, quand il s'imagine que la profonde sécheresse de la nature, aux environs de Jérusalem, — ce foyer sacré de la foi et du culte juifs, — les vallées sans eau, le sol aride et pierreux, devaient ajouter au déplaisir d'un jeune homme habitué à la végétation luxuriante de sa patrie? Ou bien encore quand il s'écrie : « Si jamais le monde, resté chrétien, mais arrivé à une notion meilleure de ce qui constitue le respect des origines, veut remplacer par d'authentiques lieux saints les sanc-

tuaires apocryphes et mesquins où s'attachait la piété des âges grossiers, c'est sur cette hauteur de Nazareth qu'il bâtira son temple. Là, au point d'apparition du christianisme et au centre d'action de son fondateur, devrait s'élever la grande église où tous les chrétiens pourraient prier. Là aussi, sur cette terre où dorment le charpentier Joseph et ses milliers de Nazaréens oubliés..., la philosophie serait mieux placée qu'en aucun lieu du monde, etc. »

Pour ne relever, enfin, des contradictions intérieures dont fourmille ce livre, que l'un des exemples les plus dégoûtants, nous donne-t-il un récit historique, lorsqu'il couronne de la gloire de l'immortalité et du nimbe brillant des saints la tête de ce Juif expirant sur la croix, de cet enthousiaste d'abord si bienveillant, si délicieux, si idyllique, et qu'il transforme ensuite en un zélote idéaliste et fanatique, en un géant sombre, luttant, sans espoir de salut, contre le parti juif dominateur, et cherchant la mort avec une hâte étrange? Lisez plutôt : « Toute l'histoire du christianisme naissant est devenue de la sorte une délicieuse pastorale. Un Messie aux repas de noces, la courtisane et le bon Zachée appelés à ses festins, les fondateurs du royaume du ciel comme un cortége de paranymphes... Le charmant docteur,

qui pardonnait à tous pourvu qu'on l'aimât, ne pouvait trouver beaucoup d'écho dans ce sanctuaire des vaines disputes et des sacrifices vieillis... L'orgueil du sang lui paraît l'ennemi capital qu'il faut combattre. Jésus, en d'autres temps, n'est plus juif. Il est révolutionnaire au plus haut degré ; il appelle tous les hommes à un culte fondé sur leur seule qualité d'enfants de Dieu... Parfois on est tenté de croire que, voyant dans sa propre mort un moyen de fonder son royaume, il conçut, de propos délibéré, le dessein de se faire tuer. D'autrefois, la mort se présente à lui comme un sacrifice, destiné à apaiser son Père et à sauver les hommes. Un goût singulier de persécution et de supplices le pénétrait. Son sang lui paraissait comme l'eau d'un second baptême dont il devait être baigné, et il semblait possédé d'une hâte étrange d'aller au-devant de ce baptême qui seul pouvait étancher sa soif... Sa tête s'inclina sur sa poitrine, et il expira. Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur. Ton œuvre est achevée ; ta divinité est fondée. Ne crains plus de voir crouler par une faute l'édifice de tes efforts (1). »

Ces citations nous paraissent plus que suffi-

(1) Voyez, pour toutes ces citations, les pages XXVII, 403, 361, 378, 209, 28, 67, 219, 222, 316, 426.

santes pour justifier notre jugement du livre de M. Renan, et pour mettre nos lecteurs en état d'en porter un à leur tour. Et puisque, malgré sa frivole façon de traiter ou plutôt de maltraiter la science, et sa fantastique caricature de l'histoire, cet écrit a pu être l'objet, même en Allemagne, de tant d'égards et de sympathie, n'est-il pas évident, hélas! que parmi nous aussi le goût de l'incrédulité, propre à notre époque, s'est largement répandu, à côté et à la faveur du manque de critique et d'intelligence de l'histoire biblique?

Mais la science allemande mérite ici tout particulièrement un reproche. M. Renan ayant pris pour point de départ le rationalisme et sa théorie qui place l'entendement humain au-dessus de la révélation divine, les adeptes allemands de ce système s'efforcent, dans leur zèle destructeur, de compléter cet ouvrage en lui donnant la base et la certitude scientifiques qui manquent à ses résultats. Cette alliance de la frivolité française et de la science germanique se donnant une main fraternelle sur le tombeau nouvellement creusé du Rédempteur, est un signe effrayant du temps. L'incrédulité unirait-elle ses disciples plus étroitement que la foi ne relie les siens?

Partout où il existe encore quelque respect

pour les documents historiques, ceux qui attaquent la vie de Jésus d'après la tradition évangélique insistent par-dessus tout sur le manque de témoignages très-reculés en faveur de l'existence de nos Evangiles. Ce n'est pas nous qui nierons l'importance de cette lacune, si réellement elle existe. Oui, s'il était vrai que nos plus anciennes données sur l'évangile de Jean ne remontent qu'à l'an 150, ou même pas si haut, qui donc se sentirait disposé à croire que cependant le disciple favori du Seigneur l'aurait composé un demi-siècle auparavant? Si les autres évangiles en étaient réduits à des témoignages de cette même date ou qui ne la dépasseraient que de quelques dizaines d'années, qui ne puiserait, dans cette insuffisance, des doutes irrésistibles contre leur authenticité? Je sais bien qu'on pourrait invoquer contre ces doutes ou contre des conclusions négatives l'exiguïté de la littérature chrétienne qui nous est restée de cette époque si reculée. Nul, d'ailleurs, n'ignore qu'il était certes facile d'écrire bien des choses excellentes sans être tenu d'employer expressément nos Evangiles ou de les copier à la lettre, et surtout en un temps où les témoins oculaires de l'histoire évangélique venaient tout au plus de disparaître, et où vivaient encore des chrétiens qui avaient con-

versé avec eux ; en un temps où la vie des Eglises était comme portée par le souffle immédiat de l'Evangile, et où la lettre écrite n'avait pas encore conquis sur l'évangélisation orale et vivante la souveraineté qui devint inévitablement son partage. Ces remarques atténuent, sans doute, l'importance du manque de citations évangéliques dans la littérature chrétienne de cette époque ; mais il est bien évident que si nous parvenions à en trouver, l'emploi et la désignation de nos Evangiles durant la première moitié du second siècle étant par cela même démontrés, nous aurions acquis un fait d'une valeur extraordinaire pour résoudre la question de leur date et de leur provenance apostolique, ou, en d'autres termes, le problème de leur authenticité.

Le premier et l'indispensable devoir de ceux qui veulent soumettre à un sérieux examen cette grave question est donc de rechercher et de peser les preuves les plus reculées qui militent en faveur de l'existence de nos Evangiles, et de leur reconnaissance par l'Eglise universelle. Il nous a semblé que ce devoir n'avait point été rempli jusqu'ici d'une manière parfaitement satisfaisante, soit à l'égard des trois évangiles, qu'on appelle *Synoptiques*, soit à l'égard de celui de Jean, dont l'Ecole négative

a inscrit l'inauthenticité sur son drapeau en caractères éclatants. Et voilà pourquoi nous venons essayer d'éclairer, de ce côté, l'autorité de ces documents primitifs, quoique nous sentions bien qu'en destinant notre travail à tous les hommes intelligents et droits du peuple chrétien, nous ne puissions pas entrer dans tous les détails d'une composition scientifique aussi complète que possible.

Partons de ce fait incontestable que nos quatre Evangiles sont connus et reconnus, de l'an 170 à l'an 200, dans toutes les parties de l'Eglise. *Irénée*, évêque, en l'an 177, dans la ville de *Lyon*, où la première communauté chrétienne des Gaules avait été fondée, et qui composa vers la fin de ce siècle un grand ouvrage *contre les* premières *hérésies*, les hérésies gnostiques, qui défiguraient arbitrairement la doctrine des apôtres, ne cesse, pour les combattre, de recourir aux Evangiles. Le nombre des passages qu'il allègue est d'environ *quatre cents; quatre-vingts* d'entre eux contiennent des citations de saint Jean.

A partir de l'an 190, l'énergique et savant *Tertullien* joue le même rôle à *Carthage*, dans l'Afrique proconsulaire; et ses nombreux écrits renferment aussi *plusieurs centaines* de passages empruntés à notre texte évangélique, qu'il op-

posait à ses adversaires comme des arguments décisifs et triomphants.

Nous en disons autant de *Clément*, le célèbre docteur de l'Ecole catéchétique d'*Alexandrie*, en Egypte, qui florissait à la fin de ce même siècle.

Joignez à ces trois témoins un *Catalogue* ou *Canon*, habituellement désigné du nom du savant italien qui l'a découvert, *Muratori*, et où se trouvent énumérés les livres du Nouveau Testament, qui étaient tenus pour canoniques dès les tout premiers temps. Ce *Canon* a été vraisemblablement écrit à Rome et très-peu de temps après l'épiscopat de Pie I, c'est-à-dire entre 160 et 170. La preuve en est que l'auteur de ce *Catalogue* se dit le contemporain de ce Pie, qui fut évêque de Rome de 142 à 157. Ecoutez-le plutôt : « Hermas a composé le *Pasteur tout récemment, de nos jours*, dans la ville de Rome, Pie, son frère, étant alors sur le siége de l'Eglise de cette ville (1). » Les premières li-

(1) « Pastorem vero *nuperrimè temporibus nostris* in urbe Româ Hermas conscripsit, sedente cathedrâ urbis Romæ Ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus. » Quand même cet écrivain n'aurait suivi que ses propres conjectures ou celles qui étaient alors répandues, en attribuant le *Pasteur* à Hermas, frère de Pie, évêque de Rome, sa donnée chronologique n'en conserve pas moins sa valeur, en ce qui regarde ses propres remarques canoniques.

gnes de ce fragment, qui concernent les évangiles de Matthieu et de Marc, sont perdues, il est vrai ; mais immédiatement après la fin de la phrase tronquée qui nous reste, relative à celui de Marc, l'écrit de Luc est cité en qualité de *troisième*, et celui de Jean en qualité de *quatrième;* de sorte que nous avons ici déjà, à cette époque si reculée, une attestation de l'ordre généralement suivi et pratiqué, dans lequel nos Evangiles se succèdent ; d'abord Matthieu, puis Marc, Luc et Jean. Du reste, que l'on en juge par la vue du texte lui-même. Voici le début mutilé de ce fragment : «... auxquels il a assisté ; et il les a ainsi consignés.

» En *troisième lieu*, le livre de l'évangile selon Luc (Ici viennent quelques détails sur Luc médecin, etc.).

» Du *quatrième* évangile, Jean, d'entre les disciples (est l'auteur) (1). »

Voilà donc des témoignages émanant de la Gaule et de l'Afrique proconsulaire, — aujourd'hui Alger, — d'Alexandrie et de Rome. En voici deux autres que nous pouvons également mentionner à cette place, quoique l'un d'eux

(1) Quibus tamen interfuit, et ita posuit. *Tertio* evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus, etc., etc. *Quarti* Evangeliorum Johannes ex discipulis (auctor est).

remonte à une antiquité plus haute encore : nous voulons parler des deux plus anciennes traductions qui aient été faites du texte grec du Nouveau Testament tel que l'écrivirent les apôtres eux-mêmes. L'une de ces traductions, en langue *syriaque*, s'appelle la *Peschito*, et l'autre, en langue *latine*, est connue sous le nom de l'*Itala;* elles portent, toutes deux, les quatre Evangiles en tête. Il faut bien que l'autorité canonique de ces récits de la vie du Sauveur selon Matthieu, selon Marc, selon Luc et selon Jean, fût complétement reconnue et universellement établie dans l'Eglise-mère, pour qu'on les fît passer tous quatre, inséparablement unis déjà, dans la langue particulière des communautés latines et syriaques qui avaient été récemment converties à la foi chrétienne.

Eh bien ! à quelle époque faut-il placer ce fait important des traductions ? La *syriaque*, qui nous transporte en Asie, dans le voisinage de l'Euphrate, est généralement datée de la fin du second siècle, et non sans de bonnes raisons, quoiqu'il nous manque à cet égard un témoignage formel. La *latine* avait acquis, déjà avant cette époque, une certaine autorité publique, puisque le traducteur latin du grand ouvrage grec d'Irénée *Contre les Hérésies,* qui vivait à la fin de ce second siècle, — Tertullien, en effet,

copie déjà ce traducteur dans les citations qu'il fait d'Irénée, — et Tertullien, à la même époque, suivent, l'un et l'autre, le texte de l'*Itala*. Cette haute considération dont jouissait alors la traduction latine des Evangiles, suppose nécessairement que ce travail avait été fait depuis quelques dizaines d'années. Quel fait considérable, pour déterminer la date des Evangiles, que celui de les voir tous quatre, ni plus ni moins, traduits en latin et en syriaque pour l'usage commun des fidèles et pour l'usage public des Eglises, durant la seconde moitié de ce siècle ! Aussi y reviendrons-nous plus tard !

Mais étudions de plus près le témoignage des deux premiers grands docteurs de l'Eglise que nous avons nommés plus haut, d'*Irénée* et de *Tertullien*, et demandons-nous s'il prouve uniquement, comme on l'a prétendu, que le crédit et la complète autorité dont les quatre Evangiles jouissaient de leur temps doivent être limités à leur époque? Dans sa réfutation des faux docteurs (1), *Irénée* n'emploie pas seulement les quatre Evangiles avec la confiance la plus illimitée : il fait encore remarquer que ce nombre de quatre, ou plutôt, comme il s'exprime

(1) Irénée, *Contre les Hérésies*, III, 11, 8.

lui-même, que cette *quadruple forme de l'Evangile* était inévitable d'après les analogies des quatre contrées du monde, des quatre vents principaux, des quatre figures des chérubins. Il dit que les quatre Evangiles sont les quatre colonnes de l'Eglise répandue sur la surface de la terre, et il reconnaît dans ce nombre une disposition particulière du Créateur. Eh bien! de bonne foi, ce tableau peut-il s'accorder avec l'assertion de ceux qui prétendent que les quatre Evangiles ne commencèrent à acquérir de l'autorité qu'au temps d'Irénée? ou avec cette autre, que c'est alors aussi qu'un quatrième et récent évangile vint se rattacher aux trois plus anciens? Ne sommes-nous pas plutôt contraints d'admettre que leur autorité était de vieille date et parfaitement établie, et que leur nombre de quatre était chose arrêtée et fixée depuis longtemps, de telle sorte qu'il pouvait fort bien venir à l'esprit de l'évêque de Lyon de justifier ce nombre à sa manière, en déduisant sa nécessité de raisons empruntées à la vie générale et immuable du monde? Irénée mourut la seconde année du troisième siècle; mais n'oublions pas qu'il s'était assis, dans sa jeunesse, aux pieds du vieux Polycarpe, pour lequel il avait une vénération profonde; et que Polycarpe, à son tour, avait été disciple de l'évangéliste

Jean, et avait eu commerce avec d'autres témoins oculaires de l'histoire évangélique. En nous racontant ses souvenirs intimes, Irénée se rappelle avec émotion les récits, à jamais gravés dans sa mémoire, des choses que Polycarpe avait entendues de la bouche même de Jean et d'autres disciples de Jésus, et il ajoute expressément qu'*elles concordaient toutes avec les Ecritures*. Mais écoutons-le lui-même, dans sa lettre à Florinus :

« Etant encore enfant, je t'ai vu (à Smyrne) » dans l'Asie Mineure, chez Polycarpe, lorsque » tu brillais à la cour et que tu recherchais » l'estime de cet évêque. Je me rappelle mieux » les choses d'alors que les récentes; car ce » qu'on apprend dans l'enfance, croissant avec » l'âme, devient un avec elle; en sorte que je » puis dire la place où s'asseyait Polycarpe pour » parler, sa manière de faire, son genre de » vie, son extérieur, ses discours au peuple, » sa fréquentation de l'apôtre Jean, selon qu'il » la rapportait, et celle des autres qui avaient » vu le Seigneur; comment il récitait de mé- » moire leurs discours; ce qu'il avait entendu » de leur part touchant le Seigneur, touchant » ses miracles et son enseignement; comment, » ayant été instruit par les témoins oculaires » de la vie du Verbe, il y avait, dans tout ce

» qu'il annonçait, accord avec les Ecritures (1). »

Voilà la description qu'Irénée, mort martyr en 202, nous fait de ses relations avec Polycarpe, et des récits qu'il en avait entendus. C'est donc vers l'an 150 qu'il faut placer l'époque où, jeune encore, il vivait dans le commerce de ce disciple de saint Jean qui perdit la vie à Smyrne, sur un bûcher, vers l'an 165,

(1) Voy. Irénée, *Contre les Hérésies*, III, 3, 4, et particulièrement sa lettre à Florinus, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 20.

Voici ce passage selon la traduction latine : « Vidi enim te, quum adhuc puer (παῖς), essem, in Inferiore Asia, apud Polycarpum, quum in imperatoria aula splendide ageres et illi te probare conareris. Nam ea quæ tunc gesta sunt melius memoria teneo, quam quæ nuper acciderunt (quippe quæ pueri discimus, simul cum animo ipso coalescunt eique penitus inhærent), adeo ut et locum dicere possim in quo sedens beatus Polycarpus disserebat, processus quoque ejus et ingressus, vitæque modum et corporis speciem, sermones denique quos ad multitudinem habebat; et familiarem consuetudinem quæ illi cum Johanne ac reliquis qui Dominum viderant intercessit, ut narrabat, et qualiter dicta eorum commemorabat; quæque de Domino ex ipsis audiverat, de miraculis illius etiam ac de doctrina, quæ ab iis qui Verbum vitæ ipsi conspexerant acceperat Polycarpus, qualiter referebat, cuncta Scripturis consona : (πάντα σύμφωνα ταῖς Γραφαῖς) » Vouloir rapporter à l'*Ancien Testament* et non aux Evangiles cet *accord complet avec les Ecritures*, n'est qu'un très-malheureux essai d'enlever leur force à ces paroles d'Irénée, qui ont tant de poids !

après avoir été au service du Seigneur, selon son expression, pendant quatre-vingt-six ans. Et l'on voudrait qu'à cette date Irénée, qui se glorifie expressément des récits de son Maître sur saint Jean, ne lui eût rien entendu dire sur l'évangile de cet apôtre! Il est vrai qu'un témoignage de Polycarpe en faveur de cet évangile a de triomphantes conséquences, car il nous conduit droit à Jean et nous fait remonter jusqu'à lui!

Pour que ce point si important ait une valeur plus décisive encore, examinons-le plus exactement par son côté opposé, c'est-à-dire pesons ce que vaut la négation dont il est l'objet de la part des adversaires. D'après eux, en effet, Polycarpe n'aurait pas dit un seul mot à Irénée de l'évangile de Jean, quoiqu'il lui eût beaucoup parlé de ce disciple. Eh bien! peut-on se figurer, dans ce cas, qu'Irénée ait pu croire, d'une foi aussi absolue que l'était la sienne, à cet écrit qui passait pour le legs le plus grandiose de Jean à la chrétienté, à cet écrit que l'on vénérait comme la narration d'un intime témoin oculaire de la vie, de la mort et de la résurrection du Rédempteur du monde, comme un Evangile qui se posait si grandement indépendant en face des trois autres? Par cela seul que Polycarpe aurait gardé

à son sujet le plus complet silence, Irénée n'aurait-il pas été convaincu de sa fausseté ? Et cependant, que fait Irénée ? Il l'oppose sans cesse, comme une arme sûre et sainte, aux faux docteurs, aux hommes qui falsifiaient l'Ecriture et qui prônaient les apocryphes; et il nous le représente comme lié aux trois autres, avec lesquels il fait corps par une chaîne indissoluble, car ils ne forment ensemble qu'un Evangile à quatre figures, *tétramorphe* ou *quadriforme*, comme il dit. Est-ce assez d'impossibilités !

Les choses que nous venons d'exposer ne sont pas nouvelles : depuis longtemps, du moins, on a pu les lire, on les a lues dans Irénée; mais on ne s'y est pas montré suffisamment attentif; car, autrement, comment aurait-on pu en faire si peu de cas? Pour nous, nous estimons que tout homme sérieux, qui attache le plus grand poids aux attestations historiques, est parfaitement en droit d'accorder à celles d'Irénée appuyé de Polycarpe, en faveur de l'évangile de Jean, plus d'autorité et de valeur qu'à tous les scrupules et qu'à toutes les contre-preuves de savants épris d'un fol amour pour le doute !

Il en est de même de *Tertullien* et du témoignage qu'il rend à nos Evangiles. Cet homme qui, d'avocat païen, devint un courageux et

puissant défenseur de la vérité chrétienne, s'occupe si exactement de l'origine et de l'importance de ces quatre récits, qu'il n'attribue à Marc et à Luc qu'une valeur subordonnée, à cause de leur position secondaire de compagnons et d'aides des apôtres, tandis qu'il proclame la pleine autorité de Jean et de Matthieu, en vertu de leur caractère d'apôtres personnellement choisis par le Seigneur. « Nous avons établi d'abord, dit-il dans son écrit *Contre Marcion*, IV, 2, que l'instrument évangélique a pour auteurs des *apôtres* auxquels le Seigneur lui-même avait confié la charge d'annoncer l'Evangile, et des *apostoliques*, qui pourtant n'étaient point seuls, mais qui marchaient avec les apôtres et après eux... Enfin, d'entre les apôtres, Jean et Matthieu nous insinuent la foi, et, d'entre les apostoliques, Luc et Marc nous la confirment (1). » Ce même écrivain établit aussi une règle ou un principe incontestable de critique historique, d'après lequel on doit juger

(1) *Contre Marcion*, IV, 2. « Constituimus imprimis Evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab ipso Domino sit compositum; si et apostolicos, non tamen solos sed cum apostolis et post apostolos. — Denique nobis fidem ex apostolis Johannes et Matthæus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant.

de la vérité des articles de la foi chrétienne et de l'authenticité des écrits apostoliques. Cette règle consiste à faire dépendre la valeur d'un témoignage de son antiquité, à apprécier ce que l'on regarde *présentement* comme vrai par ce qu'on en pensait *antérieurement*, et à remonter de cette valeur antérieure jusqu'aux apôtres eux-mêmes ; ainsi l'authenticité doit être mesurée au témoignage des Eglises apostoliques, des communautés qui ont été directement fondées par les apôtres en personne. Voici, parmi beaucoup de passages, l'un de ceux qui, dans son écrit *Contre Marcion*, IV, 5, expriment le plus catégoriquement ce principe : « En résumé, s'il est évident qu'une chose est plus vraie qui est plus ancienne, et qu'elle est plus ancienne celle qui date du commencement, et qu'elle date du commencement celle qui provient des apôtres, il le sera donc aussi qu'elle a été transmise par les apôtres celle que les Eglises apostoliques ont tenue pour sacrée et pour inviolable (1). »

Et maintenant, ce fait une fois bien établi,

(1) In summâ si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum, quod apud Ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum.

je demande s'il est croyable, à quelque degré que ce soit, que cet homme si sagace ait procédé avec légèreté et sans critique, juste alors qu'il acceptait et qu'il défendait l'authenticité des quatre Evangiles. Les citations que je viens de faire sont empruntées à son célèbre écrit contre *Marcion*, qui avait attaqué le texte sacré de sa propre autorité et sous l'impulsion de ses goûts hérétiques. Des quatre Evangiles, ce fameux sectaire en avait rejeté trois complétement : ceux de Matthieu, de Marc et de Jean, et il avait modifié et mutilé à son gré le quatrième, celui de Luc. En le réfutant, Tertullien en appelle, en termes très-formels, au témoignage que les Eglises apostoliques rendaient aux quatre récits sacrés tout ensemble. Prétendrait-on que cette immuable assurance, dans la bouche d'un homme tel que Tertullien, n'aurait ni signification ni portée? Quand il la gravait à chaque page de son écrit, il s'était à peine écoulé plus de cent ans depuis la mort de Jean. A ce moment, le témoignage qu'il invoque de l'Eglise apostolique d'Ephèse, de cette Eglise dans laquelle cet apôtre avait si longtemps exercé son ministère et où il était mort, était pleinement décisif à l'égard de l'authenticité ou de l'inauthenticité de son évangile. Et quoi de plus facile alors que de savoir quels étaient sur

ce point le jugement et la déclaration de cette Eglise apostolique! Il ne faut pas d'ailleurs oublier, en tout ceci, que nous n'avons pas affaire, dans la personne de Tertullien, à un savant qui expose des observations érudites, mais à un homme qui attache le plus saint intérêt et le sérieux le plus profond à sa foi et au salut de son âme. Et l'on voudrait qu'un tel homme eût légèrement accepté les écrits essentiels et fondamentaux du christianisme, ces écrits qui se glorifiaient de leur origine apostolique, et dont se scandalisaient généralement encore alors la sagesse mondaine et les écoles d'où il était lui-même sorti? Tertullien affirme expressément qu'en défendant avec énergie l'origine apostolique des quatre Evangiles, il s'est assuré de la garantie des Eglises apostoliques : « Cette » même autorité, déclare-t-il, des Eglises apos» toliques protégera également les autres évan» giles que nous avons aussi par elles et selon » elles : je dis celui de Jean et celui de Matthieu; » quoique celui que Marc a publié soit affirmé » être de Pierre, dont Marc était l'interprète; » car on a coutume d'attribuer à Paul le recueil » de Luc. On se plaît à considérer comme ve» nant des maîtres ce que les disciples ont pu» blié. » Après cela, ne serait-ce pas se rendre coupable de doutes incorrigibles, que de sus-

pecter l'examen consciencieux qu'il avait fait de l'origine apostolique des Evangiles (1)?

Nous soutenons donc que l'attestation des quatre Evangiles par Irénée et par Tertullien a une valeur et une portée qui dépassent de beaucoup l'horizon historique de cette époque. Le témoignage de ces deux Pères provient de ceux des premiers temps, qui étaient à leur disposition, qu'ils avaient sous la main, et il en a par conséquent la force originale. Telle est la conclusion parfaitement légitime que nous avons le droit de tirer; et c'est ce que prouvent non-seulement les cotémoins encore plus anciens que nous avons mentionnés, je veux dire l'auteur du Canon du livre du Nouveau Testament, trouvé par Muratori, et le traducteur latin-africain des Evangiles, ou l'auteur de l'*Itala*, mais encore tous les rapports et tous les témoignages des temps antérieurs à Irénée et à Tertullien, et qui émanent d'ailleurs.

Vous n'êtes pas sans avoir entendu parler,

(1) « Eadem auctoritas Ecclesiarum apostolicarum cæteris quoque patrocinabitur Evangeliis, quæ proinde per illas et secundum illas habemus, Johannis dico (auparavant il dit aussi : habemus et Johannis alumnas Ecclesias) et Matthæi; licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucæ digestum Paulo adscribere solent; capit magistrorum videri quæ discipuli promulgârint. »

mon cher lecteur, de ces compositions qu'on appelle *Harmonies des Evangiles*. Ce sont des livres dans lesquels des écrivains avaient réuni et fondu en un seul tout les quatre récits évangéliques. Ils avaient cherché à tracer un tableau achevé de la vie du Seigneur, en complétant les descriptions et les détails propres à chacun d'eux par les détails et les descriptions des autres, et notamment en insérant les narrations de saint Jean dans celles des trois premiers évangélistes, pour suivre ainsi pas à pas les trois dernières années de la vie du Seigneur. Déjà, vers l'an 170, deux savants avaient entrepris des ouvrages de ce genre. L'un d'eux s'appelle *Théophile*, qui fut évêque d'Antioche en Syrie; l'autre est *Tatien*, disciple du grand théologien Justin Martyr.

Théophile, d'après les données d'Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, IV, 19 et 20, fut nommé évêque d'Antioche vers la huitième année du règne de Marc-Aurèle, je veux dire en l'an 168, alors que Soter était appelé à l'épiscopat de Rome. Selon sa propre déclaration, il écrivit, en 181, le troisième livre de sa spirituelle apologie adressée à son ami Autolyque; et, d'après cela, en 180, les deux premiers livres. Il est très-vraisemblable qu'il avait entrepris de faire cette concordance avant cette

date, soit au début de ses fonctions épiscopales, soit même auparavant, dans un intérêt tout pratique pour son Eglise.

Tatien nous raconte lui-même dans son *Discours aux Grecs*, 19, qu'il avait essuyé à Rome, en même temps que Justin, son maître, les persécutions du philosophe cynique Crescens. Après que Justin eut succombé à ces violences, vers l'an 166, Tatien quitta Rome, et se rendit en Syrie, où il tomba plus tard dans les égarements gnostiques. On dirait qu'il ne vivait plus au temps où Irénée entreprit son ouvrage contre les faux docteurs, vers l'an 177 (voyez Irénée, *Contre les Hérésies*, I, 28). Tatien ne peut pas avoir composé avant la mort de son maître son célèbre écrit apologétique : *Discours aux païens*, qui parut probablement tôt après. Il est très-vraisemblable qu'il avait achevé bien auparavant ce qu'on appelle son *Diatessaron*.

Ces deux *Harmonies* sont malheureusement perdues; mais Jérôme, au quatrième siècle, nous entretient de la première, celle de Théophile, et l'appelle une *Combinaison des quatre Evangiles en un seul tout.* « Théophile (dit-il, dans son épître à Algasie, 151ᵉ, question cinquième), qui nous a laissé des monuments de son esprit en assemblant en un ouvrage les récits des quatre évangélistes, nous a dit ces cho-

ses sur cette parabole (celle de l'Econome infidèle) dans ses commentaires (1). » Et d'autre part Eusèbe nous parle de la seconde dans le même sens (2), et Théodoret aussi, qui l'avait vue et possédée (3). Tatien lui-même l'avait appelée *Diatessaron*, l'Evangile *formé des quatre*. Ces deux écrivains ont aussi composé d'autres ouvrages qui existent encore aujourd'hui. Théophile, notamment, écrivit en 180 et 181 à son ami *Autolyque*, savant païen qui était prévenu contre le christianisme, trois livres dans lesquels il fait des citations de Matthieu, de Luc et de Jean. Il mentionne (II, 22), l'évangile de ce dernier, en nommant formellement son auteur : « C'est ce que nous enseignent, dit-il, les saints Ecrits et tous les hommes remplis de l'Esprit, d'entre lesquels *Jean* dit : Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, » et il ajoute : « Et la Parole était Dieu; toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien n'a été fait. » Ne résulte-t-il pas indubitablement de là que l'Harmonie de Théo-

(1) Epistola 151, ad Algasiam quæst. 5 : « Theophilus... qui quatuor evangelistarum in unum opus compingens ingenii sui nobis monimenta reliquit, hæc super hâc parabolâ in suis commentariis locutus est. »

(2) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 29.

(3) Théodoret, *Hæretic. Fab.*, I, 20.

phile embrassait aussi l'évangile de Jean (1)? Nous en disons autant de Tatien; car dans son *Discours aux païens*, composé entre les années 166 et 170, et qui témoigne si bien de sa science et de sa conviction résolue, se trouvent plusieurs passages indubitables de l'évangile de Jean, comme, par exemple : « Et c'est là ce qui est dit : les ténèbres ne reçoivent pas la lumière... la parole, en effet, est la lumière de Dieu (Jean, I, 5). » — « Toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien n'a été fait (Jean, I, 3). » Il est donc bien certain que son *Harmonie*, quoiqu'elle eût pu défigurer arbitrairement çà et là des détails, contenait, comme celle de Théophile, l'évangile de Jean; et ce résultat est en parfait accord avec l'exacte donnée de l'évêque Jacobite Bar-Salibi, qui nous apprend que le *Diatessaron* de Tatien, accompagné par Ephrem, d'un commentaire, et duquel il distingue le *Diatessaron* d'Ammonius, débutait par ces mots : « Au commencement était la Parole. »

(1) Dans ce passage, et, ailleurs aussi, dans son *Catalogue des hommes illustres*, Jérôme mentionne un commentaire de ce même Théophile sur l'*Evangile*, par lequel terme, au singulier, on désignait les quatre Evangiles, comme formant un tout, et il l'emploie même pour expliquer la parabole de l'Econome infidèle; n'est-il pas dès lors très-probable que ce commentaire était étroitement uni à son *Harmonie*?

Ces *Harmonies*, dont la dernière, celle de Tatien, est très-vraisemblablement des premières années de 160 à 170, pèsent autrement dans la balance que quelques citations isolées ; l'entreprise dont elles témoignent nous fait nécessairement remonter à une époque où les quatre Evangiles existaient déjà en un corps d'ouvrage, sous la forme d'un tout compacte et achevé, et où la variété de leurs récits, qui semble se changer quelquefois en une différence réelle, avait fait naître le désir et le besoin de les combiner en un ensemble harmonique, pour en composer une unité supérieure. Or, puisque ces deux essais appartiennent aux premières années de la seconde moitié du deuxième siècle, il faut logiquement en conclure que les quatre Evangiles étaient décidément employés, et, par cela même, généralement reconnus et adoptés, à une époque bien plus reculée.

Un contemporain de ces deux harmonistes, qu'Eusèbe place également au temps de Marc-Aurèle (IV, 26), *Claude Apollinaire*, évêque de Hiérapolis en Phrygie, nous fournit un semblable témoignage. En effet, dans un fragment que la *Chronique pascale* nous a conservé, cet évêque déclare que si les *quartodécimans*, ceux, c'est-à-dire, qui maintenaient, comme

les Juifs, la célébration de la Pâque au 14 de nisan, parce que le Christ avait pris son dernier repas avec ses disciples au temps légal de cette solennité, et avait été mis à mort le lendemain, le grand jour de la fête, que si ceux-là, dis-je, pouvaient invoquer en leur faveur, et à bon droit, l'évangile de Matthieu, il s'ensuivrait qu'*ils admettaient un conflit entre les Evangiles*. Or, comme ce *conflit* ne peut se rapporter qu'aux Synoptiques d'un côté, et qu'à Jean de l'autre, il découle, de cette claire remarque d'Apollinaire, que la parfaite égalité de ces divers évangiles était chose établie dans l'Eglise. Ajoutons qu'un second passage d'Apollinaire, également renfermé dans cette *Chronique*, s'en réfère évidemment à Jean, XIX, 34, au sujet du côté de Jésus, percé par la lance.

L'élection de *Denys* à l'évêché de Corinthe tombe en l'an 170 d'après la *Chronique* d'Eusèbe, qui nous a aussi conservé, dans son *Histoire ecclésiastique*, IV, 23, quelques détails et quelques fragments des lettres de cet évêque à diverses Eglises. Denys transmettait à l'une d'elles, par correspondance, *des explications des saintes Ecritures*; et il écrit aux Romains, après avoir blâmé les altérations que l'on faisait subir au texte de ses lettres : « Il n'est pas étonnant que des faussaires, ministres du dia-

ble, les aient falsifiées, puisque même quelques-uns ont entrepris de falsifier jusqu'aux *Ecritures Seigneuriales* (1). » Le terme de *saintes Ecritures* ne s'entend pas nécessairement du Nouveau Testament; mais celui d'*Ecritures Seigneuriales*, que Clément d'Alexandrie emploie dans ses *Stromates*, VII, 1, comme tout à fait synonyme d'Ecritures du Nouveau Testament, embrasse évidemment le Canon de la Nouvelle Alliance, qui faisait alors autorité dans l'Eglise.

L'*Apologie d'Athénagore* l'Athénien, de l'an 177, contient plusieurs citations de Matthieu et de Luc; et l'on ne saurait y méconnaître un reflet de saint Jean partout où il est question du *Verbe*, du *Verbe de Dieu*, du *Fils de Dieu qui est dans le Père comme le Père est dans le Fils*. On y lit textuellement : « De lui et par lui toutes choses ont été faites, puisque le Père et le Fils sont un » (Jean, I, 3; XVII, 21).

Voilà de nouveaux témoignages qui retentissent sur le seuil de cette même époque d'Irénée, et qui sont tous également favorables à l'existence et à la reconnaissance de nos Evangiles. Enumérons-en quelques autres bien plus anciens, qui nous arrivent du sein même de l'Eglise (2).

(1) Ou dominicales.

(2) *Hégésippe* composa jusqu'à l'évêque Eleuthère, de Rome

Entre l'époque des apôtres et les temps postérieurs se trouvent, comme trait d'union, les *Pères apostoliques*, ainsi appelés à juste titre, puisqu'ils appartiennent, en partie, à cette époque de fondation, en leur qualité de disciples immédiats des apôtres. A supposer que nous n'eussions pas de témoignage précis, relatif aux Evangiles, dans le peu de lignes que ces hommes nous ont laissées, nous n'aurions pourtant pas de motif de conclure de leur silence que ces écrits n'existaient pas de leur temps.

(177 à 193), une espèce d'*Histoire ecclésiastique* qu'Eusèbe a richement mise à contribution pour la sienne propre (IV, 8, 22) parce qu'il en vénérait l'auteur comme l'un des organes d'une pure tradition apostolique et d'une saine orthodoxie (IV, 21). Outre les fragments que ce Père nous a conservés, nous possédons encore sur Hégésippe une donnée que Photius a reçue d'Etienne Gobar, monophysite de la fin du sixième siècle, dans sa *Bibliothèque*, nº 232, de l'édition de Bekker, p. 288. Nous y apprenons qu'à propos de ces paroles : « Le bien préparé aux justes, aucun œil ne l'a vu, aucune oreille ne l'a entendu, et il n'est monté dans le cœur d'aucun homme, » Hégésippe aurait déclaré que c'était parler en vain, et que ceux qui disaient de semblables choses étaient en contradiction avec la sainte Ecriture et avec le Seigneur, qui a dit : « Heureux vos yeux qui voient, et vos oreilles qui entendent. » Ce passage d'Etienne Gobar ne nous indique pas du tout contre qui ou contre quelle doctrine Hégésippe dirigeait son blâme. Très-vraisemblablement cet écrivain en voulait à

Mais si nous y trouvions un fréquent emploi de l'Ancien Testament, sans que rien nous y en indiquât un semblable des Evangiles, quoique les matières qu'ils traitent les eussent amenés à les citer, ne serait-il pas vraisemblable alors que les Evangiles ne possédaient pas encore une autorité égale à celle de l'Ancien Testament?

Oui, sans doute; et de fait, c'est ce qu'on peut dire de l'épître de *Clément Romain* aux Corinthiens, qui doit avoir été composée peu de

une hérésie dokète sur la personne du Christ, hérésie qui s'appuyait sur ces paroles pour lui refuser une réalité positive, palpable. Or, comme saint Paul, dans sa première épître aux Corinthiens, II, 9, mentionne une sentence toute semblable, soit qu'il l'ait librement empruntée à Esaïe, LXIV, 3, 4, ou à un écrit apocryphe appelé du nom d'Elie, ainsi qu'Origène déjà le pensait, quelques théologiens en sont venus à soutenir qu'en portant un tel jugement, Hégésippe s'est rendu l'organe d'un rejet de l'apôtre Paul et de ses épîtres. Ces critiques ne se sont pas arrêtés dans leur audacieuse conclusion par l'idée que ce rejet impliquerait celui du prophète Esaïe. Ils vont plus loin: ils ne craignent pas de suspecter Eusèbe d'avoir tu à dessein, en parlant d'Hégésippe, son hostilité prétendue contre Paul, et d'avoir vanté, là-dessus, la parfaite orthodoxie de cet historien. Est-ce là une sérieuse recherche historique, ou une aveugle manie d'importer, à tout prix, dans l'Eglise qui suivit l'âge apostolique, des déchirements de conscience qui lui étaient bien étrangers?

temps après une persécution sanglante : soit celle qui eut lieu sous Néron, soit celle qu'ordonna Domitien, par conséquent, vers l'an 69 ou vers l'an 96. Les motifs qui militent en faveur du premier cas, en admettant que Clément exerça ses fonctions de 68 à 77, nous paraissent décisifs (1); et l'authenticité de l'épître, incomparablement attestée par Polycarpe, par Hégésippe, par Irénée et par le propre évêque des Corinthiens, Denys, nous semble indubitable. A cette époque, il n'y avait point encore de Canon des Evangiles. Dans sa lettre, si riche en citations de l'Ancien Testament, Clément s'en réfère bien çà et là, sans aucun doute, à l'épître aux Hébreux et à des passages de saint Paul, comme lorsqu'il dit, au chap. XXXV : « Rejetons loin de nous toute injustice et toute malice; l'avarice, les contestations, la ruse et la fraude, la délation, la calomnie, le mépris de Dieu, l'orgueil, la vanterie, la vanité; car ceux qui font ces choses sont en abomination à Dieu, et non-seulement ceux qui les font, mais ceux encore qui approuvent ceux qui les commettent ; » comparez avec Rom., I, 29; mais nulle part il n'en appelle aux Evangiles, sur

(1) Voyez particulièrement Héfelé : *Patrum Apostol. Opera*, 1855, page 33.

lesquels les épîtres ont incontestablement la priorité. Nous lisons bien au chapitre XLVI : « Malheur à cet homme ; il lui vaudrait mieux ne pas être né, que scandaliser l'un de mes élus ; il vaudrait mieux qu'on lui suspendît une meule et qu'il fût précipité dans la mer, plutôt que de scandaliser l'un de mes plus petits ; » mais ces paroles, formellement alléguées comme étant « de Jésus notre Seigneur, » font entrevoir plutôt la tradition orale apostolique que l'emploi des passages de Matth., XXVI, 24 ; XVIII, 6 ; et de Luc, XVII, 2.

Il en est autrement de trois autres parties de cette littérature dont nous allons soumettre deux d'entre elles à notre examen : je veux parler des *Lettres d'Ignace* et de *celle de Polycarpe*.

Les Lettres d'Ignace nous sont parvenues diverses d'étendue et de rédaction. Trois d'entre elles, qui n'existent qu'en latin, sont d'évidentes additions postérieures, et il en est de même de cinq autres, quoique nous les ayons en grec, en latin et en arménien. Eusèbe ne les a point connues, et cette circonstance parle déjà très-fortement contre leur authenticité. Après leur élimination, il nous en reste sept autres en grec, sous deux formes de rédaction dont l'une est plus étendue que l'autre. De la

plus longue forme nous avons, en outre, une antique version latine, et, de celle qui l'est moins, une vieille latine aussi, et, de plus, une syriaque et une arménienne. Enfin on a découvert, depuis une vingtaine d'années, un texte syriaque de trois seulement de ces sept Lettres, lequel texte est encore moins étendu que celui de la plus courte rédaction. Quand les hésitations de la critique sur la valeur respective de ces deux éditions des sept épîtres eurent fait place à la supériorité bien avouée de la moins longue sur l'autre, on se demanda s'il ne fallait pas lui préférer, à son tour, comme seules authentiques, les trois encore plus courtes de la traduction syriaque. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, tandis que plusieurs savants se prononçaient pour l'affirmative, d'autres se mirent à défendre le caractère original des sept grecques, dont les trois syriaques n'étaient, à leurs yeux, qu'un extrait fait dans un but d'édification ; et cette dernière manière de voir nous paraît la plus saine. De semblables phénomènes littéraires ne sont pas inconnus, et l'on peut en signaler de tels tout particulièrement dans la littérature apocryphe du Nouveau Testament. Mais ce qui justifie ce sentiment beaucoup mieux, et même pleinement, à notre avis, c'est que ces sept épîtres, reconnues par Eu-

sèbe (III,. 36), sont attestées par celle de Polycarpe; et l'on ne peut échapper à la force décisive de ce témoignage, qu'en déclarant falsifié le passage en question de la lettre de ce dernier Père, allégué déjà par Eusèbe. En outre, le caractère fragmentaire de plusieurs endroits, proteste contre la prétendue supériorité des trois courtes syriaques, dont l'une, notamment, trahit si fort sa nature d'extrait du texte grec, qu'il faut admettre qu'un paragraphe a été omis par l'inadvertance du copiste. Nous nous croyons donc autorisé à soutenir que ces sept Lettres, qui ont pour elles la double attestation d'Eusèbe et de Polycarpe, ont été composées par Ignace pendant qu'on le conduisait d'Antioche à Rome, à travers Smyrne et Troas, pour y souffrir le martyre. Etudions-les au point de vue de notre but, et nous y trouverons plusieurs indications des Evangiles de Matthieu et de Jean.

C'est ainsi qu'Ignace écrit aux Romains, chapitre VI : « Que servirait-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il nuisait à son âme? » paroles que nous trouvons dans Matthieu, XVI, 26.

Dans sa lettre aux Smyrniens, il dit aussi que que Jésus fut baptisé « afin que toute justice fût accomplie par lui; » sentence qui rappelle

très-bien Matthieu, III, 15 : « Car il nous convient d'accomplir toute justice. »

Deux autres passages établissent clairement, à leur tour, leur dépendance de l'évangile de Jean. Dans la lettre aux Romains, nous lisons : « Je veux le pain de Dieu, le pain du ciel, le pain de vie, lequel est la chair de Jésus-Christ le Fils de Dieu... Et je veux la boisson de Dieu, le sang de Jésus-Christ, qui est amour impérissable et vie éternelle. » Comparez ces paroles avec celles du chap. VI de saint Jean, où il est dit, versets 41 : « Je suis le pain descendu du ciel; — 48 : Je suis le pain de vie; — 51 : Le pain que je donnerai, c'est ma chair; — 54 : Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle. »

Dans celle aux Philadelphiens, au chap. VII, il écrit : « Car, quoique quelques-uns voulussent me séduire selon la chair, l'Esprit n'est pas séduit, lui qui est de Dieu; car il sait d'où il vient et où il va, et il condamne ce qui est caché. » La base évidente de ces paroles est fournie à notre auteur par saint Jean, III, du verset 6 à 8 : « Ce qui est né de la chair, est chair, et ce qui est né de l'Esprit, est esprit... Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit; mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va; ainsi en est-il de quiconque est né de

l'Esprit; » et aussi par le verset 20 : « Celui qui fait le mal, hait la lumière et ne vient point à la lumière, afin que ses œuvres ne soient point condamnées. » Si ces allusions d'Ignace aux évangiles de Matthieu et de Jean étaient un phénomène tout à fait isolé, qui vînt contredire d'autres résultats indubitablement acquis, nous reconnaissons qu'elles ne pourraient que bien difficilement avoir une valeur décisive; mais au lieu de contredire les fruits de nos recherches, elles sont en parfait accord avec eux; aussi rien ne nous paraît-il plus considérable que de voir des Lettres écrites en 107 (date préférée), ou en 115, attester l'existence des deux plus importants de nos quatre Evangiles, et la distinction dont ils étaient l'objet!

L'épître de *Polycarpe* aux Philippiens tient à celles d'Ignace par une attache très-étroite. D'après ses propres données, elle fut composée immédiatement après le martyre de ce dernier évêque, à Rome, soit après 107 ou après 115. Quelque courte qu'elle soit, elle s'appuie pourtant sur l'évangile de Matthieu. Ainsi, nous lisons au chapitre II : « Vous rappelant les enseignements du Seigneur qui disait : Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés (Matth., VII, 1); pardonnez, et il vous sera

pardonné (VI, 14); soyez miséricordieux, afin d'obtenir miséricorde (V, 7); de la mesure dont vous mesurerez, vous serez mesurés (VII, 2); et : heureux les pauvres et ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume de Dieu est à eux (V, 3, 10). »

Plus loin, au chapitre VII : « Nous voulons prier Dieu qui voit tout, qu'il ne nous induise point en tentation; car, a dit le Seigneur, l'esprit est prompt, mais la chair est faible » (Comparez Matthieu, VI, 13, et XXVI, 41).

Mais il est un passage de cette épître qui a une importance toute particulière, car il contient une trace certaine de l'emploi de la première épître de Jean. Polycarpe écrit, en effet, au chapitre VII : « Car quiconque ne confesse pas que Jésus-Christ est venu en chair, est antichrist. » Malgré toutes les habiletés de ces artisans du doute, qui travaillent à rendre suspect l'indubitable même, l'importance de l'usage que Polycarpe fait ici de la lettre de Jean, IV, 3, consiste en ce que cette épître et l'évangile du même nom ne peuvent provenir que du même auteur à cause de leur très-étroite affinité de fond et de forme, de choses et de style; de sorte que l'attestation de la première profite à l'évangile. Nous avons déjà fait remarquer tout ce que vaut pour les écrits de Jean

un témoignage de Polycarpe, en raison même de ses intimes relations personnelles avec cet apôtre. Son poids est si grand qu'il ne laisse presque plus de place à la contradiction, et qu'il ferme la bouche à ceux qui attaquent l'authenticité de ces écrits. Aussi, la critique faussement célèbre s'est-elle efforcée d'affaiblir le fait de cette citation, et même, si possible, de le supprimer. Un homme sagace, en effet, s'est écrié : « Il n'est pas nécessaire de prendre les paroles de Polycarpe pour une citation de Jean ; car ce pouvait fort bien être une sentence qui circulait dans l'Eglise, et que Jean pouvait fixer sur le papier aussi bien que Polycarpe, sans que celui-ci la connût et la tînt de celui-là.» Avant que Baur eût trouvé cette échappatoire, un partisan de ses tendances avait eu recours à un autre expédient qu'on a récemment renouvelé avec reconnaissance. « Ne pourrait-on pas, s'était-il dit, renverser les choses ? L'auteur de l'épître de Jean, laquelle est aussi peu authentique que tant d'autres choses, que dis-je ? que presque tout ce que la chrétienté, depuis bientôt deux mille ans, estime être sacré, ce faux Jean ne pourrait-il pas avoir emprunté sa citation à Polycarpe ? » Il faut bien du courage, je l'avoue, pour jeter dans le monde une idée insensée ; mais, hélas ! il se trouve toujours

quelques savants auxquels ce triste courage ne fait jamais défaut. Du reste, ce moyen universel et radical, tel que nous venons de le voir mis en pratique, est une arme à deux tranchants, qui offre à ces critiques un double avantage. En effet, si l'on ne parvient pas facilement à jeter par-dessus le bord l'épître de Jean, et que celle de Polycarpe soit forcée d'en prendre son parti, alors on s'en console en disant que cette dernière n'a pas Polycarpe pour auteur. Il est bien vrai qu'Irénée, son propre disciple, a cru et a affirmé le contraire; mais on ne se met pas en peine pour si peu; on trouve toujours quelques arguments apparents pour étayer une fausse assertion; et, avec ces arguments, des professeurs du dix-neuvième siècle ne sont pas embarrassés pour mettre en déroute Irénée et ses pareils.

D'ailleurs, en attaquant l'authenticité de l'épître de Polycarpe on est d'autant plus récompensé de sa peine, qu'on détruit par là l'une des preuves capitales de celles des épîtres d'Ignace, de ces épîtres si incommodes, s'il faut les accepter telles que Polycarpe et qu'Eusèbe nous les font connaître. Aussi, les plus récentes entreprises de cette critique audacieuse tendent-elles à condamner et à rejeter toute cette littérature des deux Pères apostoliques; seulement,

ce que l'un des héros de cette critique n'ose pas, un autre l'accomplit. Tel se met à l'œuvre avec plus de passion radicale, et tel avec plus d'habileté. Celui-ci se contente d'éliminer à coups d'arbitraire tous les passages et tous les chapitres de Polycarpe qui ont affaire à la personne et aux lettres d'Ignace, en les attribuant à un faussaire antérieur à Eusèbe, qui les y a insérés ; celui-là, au contraire, rejette net toute l'épître. Un autre se borne à tenir pour seules authentiques les trois courtes syriaques qui lui semblent ne pas heurter son hypothèse antiecclésiastique sur la période qui a suivi celle des apôtres, et un autre encore préfère déclarer que pas un seul mot de toutes les épîtres d'Ignace n'est digne de créance. Avec de tels procédés, quoi de plus facile que de faire de l'édifice de Dieu une ruine ordinaire, et de réduire ce saint temple en cendres !

Pour nous, essayons d'aller plus avant dans l'époque de Polycarpe !

Avant que sa mort de martyr à Rome, vers 166, le rendît cher au souvenir de l'Eglise, *Justin* s'était acquis déjà une haute renommée par ses écrits. Il nous en est parvenu trois d'entre eux, d'une authenticité incontestée, savoir : deux *Apologies* du christianisme auprès de l'autorité païenne, et un *Dialogue* avec le juif Try-

phon. Eusèbe connaît exactement les deux premiers, qui constituent, à ses yeux, deux compositions très-distinctes, dont l'une fut présentée à l'empereur Antonin, et l'autre à Marc-Aurèle. Jérôme répète la donnée d'Eusèbe; et c'est dans le même sens qu'en ont jugé la plupart des savants modernes jusqu'à ce jour (1). La première est de 138 ou de 139; — en 139, Marc-Aurèle (Vérissime) reçut le titre de César, mais l'adresse de l'Apologie ne le désigne pas encore de ce nom; — l'autre est de 161, la première année du règne de Marc-Aurèle. On a fait, de nos jours, de nouvelles recherches sur ce point; et en donnant, sans motif légitime à coup sûr, une importance spéciale à une indication tout à fait générale, contenue dans la première Apologie, on a voulu

(1) Par exemple, *Niedner*, *Histoire de l'Eglise chrétienne*, p. 206 : « La première et la plus grande, à Antonin le Pieux, vers 138 ou 139; la seconde, plus petite, sous Marc-Aurèle, tôt après 161. » Ainsi pense *Néander*, dans son *Histoire générale de la religion et de l'Eglise chrétiennes*, 3e édit., I, 1, p. 364 : « Comme il n'appelle pas encore, dans l'adresse, Marc-Aurèle du nom de César, il est vraisemblable qu'elle a été écrite avant que ce titre lui fût donné, ce qui eut lieu en 139. » Puis Néander, sans se prononcer, parle de la *difficulté plus grande* de déterminer la date de la plus petite Apologie.

en placer la composition en 147 (1), de même qu'on se croyait autorisé à soutenir en même temps, contre Eusèbe et Jérôme, que la seconde Apologie n'était, au lieu d'un écrit proprement dit, qu'un supplément à la première. Ni l'une ni l'autre de ces assertions ne nous paraît suffisamment établie. Au fond, d'ailleurs, peu importe à notre but; car, que Justin ait écrit immédiatement avant 140 ou peu d'années après, les arguments qu'il nous fournit n'en sont pas moins concluants.

(1) Voici ce passage I, 46 : « Que certaines personnes, faute de réfléchir, ne viennent pas détourner nos paroles de leur véritable sens et nous dire : Vous enseignez que le Christ est né, il y a cent cinquante ans, sous le gouverneur Quirinius; qu'il a prêché sa doctrine à l'époque de Ponce-Pilate; donc ceux qui ont vécu avant lui ne sont pas coupables, puisqu'ils n'ont pu le connaître. Voici notre réponse à cette objection, etc. » Il saute aux yeux que ce nombre rond et cette manière de s'exprimer n'ont pas la prétention de nous fournir une date exacte de la composition de l'Apologie. Et cependant, même d'après notre manière ordinaire de supputer, ce chiffre désignerait l'an 147.

On dit encore que l'Apologie représente Marcion en pleine activité d'enseignement comme chef d'école. Mais ce fait ne contient pas mieux un argument décisif, alors même qu'on ajoute à ce que dit Irénée de Marcion, qui se trouvait à Rome avec Cerdo, sous Hyginus (de 137 à 141), cette récente donnée du biographe arabe Mani, d'après laquelle Marcion parut

Justin a-t-il fait usage de nos Evangiles dans ces trois écrits ? Voilà la question qui se pose, et dont l'intérêt est d'autant plus grand que la composition de ces ouvrages est antérieure au milieu du second siècle. Aussi l'a-t-on souvent traitée de nos jours, en y faisant des réponses diverses. Et quel est, en résumé, le résultat de ces recherches ? Le voici. Justin, on ne saurait le nier, allègue saint Matthieu en beaucoup d'endroits ; donnons-en des exemples. Voici un passage qui revient trois fois dans le

en 138, la première année d'Antonin le Pieux; car il n'est pas impossible de concilier ces dires avec l'année 139. — C'est à tort qu'on a avancé que dans cette Apologie Justin mentionne son écrit contre Marcion, — il n'y a pas dans le titre : et les marcionites; — car il cite son ouvrage contre *toutes les hérésies*, et non celui *Contre Marcion*, qu'Irénée rappelle IV, 6, 2, et Jérôme aussi dans son *Catalogue*, après celui qui concernait toutes les hérésies. Par contre, il est une circonstance qu'il ne faut pas passer sous silence. En assignant l'année 147 à la première Apologie, et en soutenant en même temps que l'une et l'autre sont unies de telle sorte que la courte ne serait qu'un supplément à la longue, on donne alors à la seconde une date reculée d'autant plus invraisemblable, que Justin y parle des persécutions mortelles de Crescens dont il était l'objet. Cette remarque me paraît témoigner plus fortement *contre* l'étroite dépendance prétendue des deux Apologies, que l'appel, dans la seconde, à des choses dites dans la première, ne plaide *pour*.

Dialogue, aux chapitres LXXVI, CXX et CXL : « Il en viendra d'Orient et d'Occident, et ils s'asseyeront au royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob ; mais les enfants du royaume seront chassés dans les ténèbres du dehors. » Il y a accord littéral avec Matthieu, VIII, 11 et 12, qui porte seulement : « Beaucoup viendront. » On lit également dans le *Dialogue*, chap. CVII : « Il est écrit dans les *Mémoires* que des hommes de votre nation l'interrogèrent en disant : Montre-nous un signe. Et il leur répondit : Cette génération méchante et adultère demande un signe, et on ne leur en donnera point d'autre que le signe du prophète Jonas. » Cette réponse du Seigneur se trouve textuellement dans Matthieu, XII, 40, où il y a seulement *à vous* au lieu de *à eux*.

Il est aussi de la plus grande vraisemblance que Justin suit Marc et Luc en plusieurs passages. Ainsi, au chapitre CIII du *Dialogue*, il rapporte qu'une sueur, qui ressemblait à des gouttes de sang, découla du corps de Jésus, au mont des Oliviers, et il en appelle pour ce fait « aux *Mémoires* qui ont été écrits par ses apôtres et par leurs disciples. » Deux fois, aux chapitres LXXVI et C, il cite comme sentence du Seigneur ces paroles : « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup et soit rejeté par les

scribes et les pharisiens ; — au chapitre C : par les pharisiens et par les scribes ; — qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour. » Ceci s'accorde plus exactement avec Marc, VIII, 31, et Luc, IX, 21, qu'avec Matthieu, XVI, 21. Seulement, il y a dans Justin « les pharisiens » à la place des « anciens et des principaux sacrificateurs, » et encore « être crucifié » à la place « d'être mis à mort. »

On a voulu contester ce résultat en soutenant qu'il se pourrait qu'au lieu de nos Evangiles, Justin eût suivi un ou plusieurs écrits très-ressemblants à nos livres sacrés, soit l'évangile des Hébreux, ou, mieux encore, l'évangile de Pierre qui dérivait de celui des Hébreux, et qui, sauf quelques rares indications, nous est resté complétement inconnu (1). A l'appui de cette hypo-

(1) Parmi ces indications est celle que l'on trouve dans Théodoret, *Hæreticarum fabularum*, II, 2, d'après laquelle cet évangile de Pierre aurait été à l'usage des Nazaréens, assertion qui d'ailleurs s'applique toujours à l'évangile des Hébreux. Eusèbe, dans son *Hist. ecclés.*, VI, 12, nous rapporte là-dessus le jugement de Sérapion, évêque d'Antioche (191). Cet évêque trouva que la plus grande partie des choses qu'il contenait étaient conformes à la vraie foi, mais que quelques-unes s'en écartaient dans le sens des dokètes, ce qu'il dénonçait tout particulièrement à l'Eglise de Rhosse, en Cilicie, où il avait trouvé ce livre usité. Origène mentionne, au passage de Mat-

thèse, on invoque quelques citations de Justin qui se retrouvent dans les Homélies pseudo-clémentines, et qui diffèrent également de nos textes évangéliques (1). Ces passages, si on

thieu, XIII, 54-56 que cet évangile, ainsi que le livre de Jacques, attribuait les *frères* de Jésus à un mariage antérieur de Joseph.

(1) Nous voulons mettre sous les yeux de nos lecteurs quelques exemples de ces rencontres de Justin avec les Homélies clémentines, pour qu'on en juge. Ainsi, on trouve dans Justin et dans les Homélies, en parfait accord, ces paroles : « (Mais) que votre oui soit oui, et votre non, non; ce qui est de plus, est du Malin. » Et dans saint Matthieu, nous lisons V, 37 : « Mais que votre parole soit oui, oui, non, non; ce qui est de plus, est du Malin. » La manière de s'exprimer des deux premiers est presque la même, dans le premier membre de phrase, que celle de Jacques, V, 12 : « Mais que votre oui soit (ητω, Justin et les Homélies : εστω) oui, et votre non, non. »

Autre exemple. On lit dans Justin, *Première Apologie*, chap. 16 : « Tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, n'entreront pas au royaume des cieux; mais ceux qui font la volonté de mon Père qui est au ciel. Car... celui qui m'entend et qui fait ce que je dis, écoute celui qui m'a envoyé. » Et dans les *Homélies*, 8, 7 : « Jésus dit à quelqu'un qui l'appelait souvent Seigneur, mais qui ne faisait rien de ses commandements : Pourquoi me nommes-tu Seigneur, Seigneur, et ne fais pas ce que je dis ? » Comparez Matthieu, VII, 21 : « Tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, n'entreront pas au royaume des cieux; mais ceux qui font la volonté de mon Père qui est au ciel. » Voyez aussi Luc, X, 16 : « Qui

le veut, pourraient bien amener à penser que les citations évangéliques de Justin se mouvaient dans le cercle de cet évangile des Hébreux qui fut rattaché de si bonne heure à Matthieu, et qui en fut l'une des plus anciennes recensions, conformément à ce que nous dit Eusèbe, qui nous déclare que, de son temps, cet évangile était mis au Canon en plusieurs lieux. Mais admettre que ces citations, dont les unes reproduisent exactement, et les autres moins bien, nos textes évangéliques, proviennent d'une source perdue qui n'appartient qu'au domaine de la conjecture, c'est se livrer à un arbitraire aussi insoutenable qu'évident. Il serait d'autant plus déplacé d'abonder dans ce sens, qu'il était parfaitement conforme au ca-

vous écoute, m'écoute, et celui qui vous rejette, me rejette; or celui qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé. » Le manuscrit de Cambridge et trois autres vieux latins, portent, quant au dernier membre de phrase : « Mais celui qui m'écoute, écoute celui qui m'a envoyé; » et une autre leçon de la plus haute antiquité, qui a pour elle plusieurs témoignages, ajoute encore à la phrase du texte ordinaire ces paroles-ci : « et celui qui m'écoute, écoute celui qui m'a envoyé. » Mais on fait ressortir, dans Justin et dans les Homélies, ces mots : « et fait ce que je dis » pour conclure à une source particulière. La note suivante contient deux autres exemples.

ractère de cette époque de citer librement nos Evangiles ; et ce qui le prouve, c'est que les formations diverses que reçut notre texte canonique écrit, surtout celui des Evangiles, doivent être principalement attribuées à cette première moitié du second siècle. Ajoutez à cela qu'il est facile d'apporter des citations de l'Ancien Testament, faites par Justin avec la même liberté, quoiqu'on ne puisse pas prendre exclusivement pour mesure de son texte celui des Septante. N'oublions pas, enfin, que les textes évangéliques de Justin ne doivent pas être simplement jugés d'après ceux du Nouveau Testament qui nous ont été transmis, ou d'après nos éditions usitées ; car il est certain que parmi nos variantes ou nos leçons les plus répandues, il en est qui proviennent d'une altération, soit précoce, soit postérieure des écrits primitifs ; puisqu'il était bien difficile que les textes évangéliques ne fussent pas modifiés après seulement quelques dizaines d'années d'usage public et général, et que leur état originel ne reçût pas, çà et là, quelque atteinte (1).

(1) C'est donc une chose très-hasardée de conclure, de la manière dont Justin cite Matthieu, XI, 37, et en particulier du déplacement des phrases, à une source différente de l'Evangile de l'Eglise, quoique les Homélies se rapprochent

Tout ce que nous venons de dire ne s'applique qu'aux citations de Justin, relatives aux

de la citation de Justin. Voici le passage de Matthieu : « Personne ne connaît (ἐπιγινώσκει ; plusieurs autorités très-anciennes ont γινωσκει, mais Clément d'Alexandrie emploie souvent ἔγνω *connaissait*, Origène aussi, Eusèbe quatre fois, et Didyme), le Fils que le Père, et personne ne connaît (comme auparavant) le Père que le Fils et celui à qui le Fils le révélera ; » mais Clément d'Alexandrie a souvent « à qui, » Origène aussi, Irénée deux fois, et enfin Tertullien ; Irénée, dit encore : « et auxquels » le Fils peut le révéler. Dans Justin (*Dialogue*, 100 ; *Première Apologie*, 63, deux fois) : « Personne ne connaît » (deux fois : « connut ») le Père que le Fils, ni le Fils que le Père et ceux auxquels le Fils peut le révéler. » — Dans les *Homélies*, XVII, 4 ; XVIII, 4, et 13. « Personne ne connaît le Père que le Fils, comme aussi personne ne connaît le Fils (οιδεν, XVIII, 3, quelqu'un ne connaît encore le Fils) que le Père et ceux auxquels le Fils le révélera. » Mais Epiphane, au quatrième siècle, qui cite onze fois ce passage, a sept fois le même déplacement de phrases, qu'on retrouve deux fois aussi dans Irénée, lequel, cependant, en un troisième passage, apporte la variante ou la leçon propre aux gnostiques. Tertullien aussi, *Contre Marcion*, 4, 25, a la même inversion. Qu'on remarque encore les autres particularités de ce verset, où l'on ne peut méconnaître des changements très-précoces de texte, et l'on verra qu'il est difficile de dire : ici est le texte canonique et là le texte hérétique. Comparez, sur ce passage, mon *Nouveau Testament*, édition VIII, 1re livraison.

Il en est de même de Matthieu, XXV, 41 : « Allez (πορευεσθε) loin de moi, maudits, au feu éternel qui est préparé au diable et à ses anges. » Justin, *Dialogue* 76, et les *Clémentines*,

Synoptiques; quelque dominant que soit le goût du doute, il est fermement établi que Justin a fait usage de ces trois évangiles. Mais, en revanche, la contradiction, à l'égard de celui de Jean, est extrême. Que faut-il en penser? A notre avis, il est deux preuves qui contraignent à croire que Justin l'a connu et s'en est servi, pourvu qu'on n'immole pas à la passion du parti-pris l'impartialité qui doit présider à toute sérieuse investigation.

Nous en appelons tout d'abord à la description si particulière que l'évangile de Jean nous

portent : Allez loin d'ici (υπαγετε) dans les ténèbres du dehors, que le Père a préparées au diable (les Clémentines: « à Satan ») et à ses anges. » Ici non-seulement le manuscrit sinaïtique porte également: « Allez loin d'ici (υπαγετε); » mais encore celui de Cambridge, qui lui est fort analogue, et les plus anciens témoins latins, ainsi qu'Irénée et Origène ont : « Que mon Père a préparé au diable et à ses anges. »

On a voulu conclure encore à une source extracanonique, de ce passage des *Homélies*, XVIII, 17 : « Entrez par le chemin étroit et resserré, par lequel vous arriverez à la vie. » Mais plusieurs des plus anciens témoignages du texte, parmi lesquels le manuscrit du Sinaï, conduisent à penser qu'on lisait, dans la plus haute antiquité, le passage de Matth., VII, 13 et 14, de la façon suivante : « Car le chemin est large et spacieux, — car le chemin est étroit et resserré, » au lieu de : « car la porte est large et le chemin est spacieux; » — « car la porte est étroite et le chemin est resserré. »

fait de la personne du Christ, et notamment au prologue et au premier verset, où nous lisons : « Au commencement était le Logos, la Parole, et la Parole était auprès de Dieu, et la Parole était Dieu ; » et au verset 14 : « Et la Parole a été faite chair. » Cette désignation si caractéristique de *Parole, Parole de Dieu, Parole incarnée* (1), se retrouve évidemment chez Justin en des passages assez nombreux ; citons-en quelques-uns : « Et Jésus-Christ a été engendré, seul, d'une manière unique, comme Fils de Dieu, puisqu'il en est *la Parole* » — « la première force primordiale (δύναμις), après le Père de l'univers et Dieu le Seigneur, c'est le Fils, *la Parole ;* nous dirons ci-après comment il est devenu homme par l'incarnation (σαρκοποιηθεὶς). » « La *Parole* de Dieu en est le Fils. » — « Comme ils ne reconnaissaient pas tout ce qui appartient à la *Parole*, qui est Christ, ils ont souvent dit des choses contradictoires. » — « Au moyen de la *Parole* de Dieu, Jésus-Christ, notre Sauveur,

(1) Cette dénomination, exclusivement johannique, ne revient pas même une seule fois dans tout l'Evangile. Elle ne se retrouve que dans l'Apocalypse, XIX, 13, et qu'au commencement de la première épître de Jean, comme *parole de vie.* Comment pourrait-on exiger que Justin, pour autant qu'il l'a puisée dans Jean, se servît exclusivement, ou du moins de préférence, de cette expression?

est devenu homme (σαρκοποιηθεὶς). » A ces passages de la courte *Apologie*, ajoutons-en un emprunté à la première, chapitre XXXIII : « Or, cet esprit, cette vertu de Dieu (à propos de Luc, I, 35 : le Saint-Esprit viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre), qu'est-ce autre chose que la *Parole*, qui est le premier-né de Dieu ? » Et un autre extrait du *Dialogue*, chapitre CV : « N'avons-nous pas prouvé qu'il est le Fils unique de Dieu, le Père de toutes choses, qu'il est issu de lui comme *Parole* et vertu, qu'il est devenu homme par le moyen de la vierge Marie, comme nous l'avons appris dans les *Mémoires* des apôtres ? » Pour affaiblir cette preuve que Justin relève de Jean, on recherche avec soin ce qui distingue ou différencie le Logos du premier de celui du second ; on voudrait établir que la conception de Justin est comparativement superficielle et, pour ainsi parler, extérieure. Mais en vertu de quel principe ou de quelle règle prétendrait-on que toute appropriation de la doctrine de Jean doit être complète jusqu'à l'épuiser, pour qu'on puisse, alors seulement, la regarder à juste titre comme étant un emprunt et un reflet ? Et s'il était vrai, comme on le veut, que Justin n'eût point pénétré dans les profondeurs de l'idée de Jean,

ne voit-on pas que l'usage même qu'il en fait, quelque incomplet qu'il puisse être, prouve qu'il en dépend ?

Du reste, rien ne démontre mieux, selon nous, l'hostilité obstinée de nos adversaires, que de les voir recourir à cette énorme assertion : *Jean a puisé dans Justin*, plutôt que de consentir à reconnaître l'authenticité de cet écrit sacré. Et c'est pourtant là l'expédient auquel ils sont réduits. Ecoutez, en effet, Volkmar, dans son livre de l'*Origine des Evangiles*, page 95 : « Justin contient la racine de ce qui est développé dans l'évangile selon Jean, le voyant de l'Agneau (Apoc., V, 12 ; I, 5) ; autrement dit, Justin nous paraît être une des sources qui ont servi aux nouveautés de cet évangile très-postérieur. » — « Voici le résultat auquel aboutit la plus exacte balance des comptes : l'historien du Logos est venu après le docteur du Logos, le pseudo-Jean après le Martyr ; du moins, quant aux choses, quant au fond, Justin, à coup sûr, n'a jamais vu ce nouvel évangile ; et quant à la forme, il n'est pas seulement tout à fait possible, mais il est même vraisemblable que l'historien du Logos a été à l'école de Justin le docteur du Logos, non-seulement à l'école des choses, mais encore à celle de ses écrits. »

Notre seconde preuve est tirée de nombreux passages de l'évangile de Jean auxquels Justin s'en réfère.

Ainsi, au chapitre LXXXVIII du *Dialogue*, Justin, parlant de Jean-Baptiste, dit : « Les gens croyaient qu'il était le Christ ; mais il leur disait : Je ne suis pas le Christ, mais la voix qui crie. » C'est évidemment à Jean, I, 20 et 23, que se rapporte cette réponse du Baptiste ; car aucun autre évangéliste n'en mentionne les premières paroles : *Je ne suis pas le Christ.*

Deux fois aussi sa manière de s'exprimer ne peut avoir trait qu'au récit de l'aveugle-né, que nous trouvons dans Jean, IX, 1. Justin rappelle, en effet, les guérisons miraculeuses de Jésus, et dit, au chapitre XXII de la première *Apologie :* « Il a guéri des boiteux, des paralytiques, des *aveugles de naissance* (1). » Et, chapitre LXIX du *Dialogue :* « N'est-ce pas Jésus-Christ qui d'abord a paru au milieu de vous, guérissant les *aveugles de naissance* (2), les

(1) Le mot πηρὸς a directement et de préférence le sens d'*aveugle*, comme le montrent les explications d'Hesychius et de Suidas, ainsi que le passage des *Constitutions*, V, 7, 17, qui s'y rapporte, et où l'aveugle-né de l'évangile de Jean est appelé, comme par Justin, ὁ ἐκ γενετῆς πηρὸς.

(2) En ces deux passages Justin reproduit exactement l'expression de Jean, IX, 1 : ἐκ γενετῆς, qu'on ne lit, nulle part ail-

sourds, les boiteux ; faisant, par la seule vertu de sa parole, marcher celui-ci, entendre celui-là, voir cet autre ? » Et savez-vous à quel tour d'escamotage on a recours, pour échapper à ce rapprochement évident ? On va fouiller dans les *Actes de Pilate*, où l'on entend, parmi les défenseurs de Jésus, un aveugle, celui de Jéricho, qui élève la voix en disant : « J'étais né aveugle (1) ; et l'on en conclut que la source inconnue où Justin avait puisé est cet écrit des *Actes*, ailleurs mentionné par Justin, et que l'on prétend être perdu. Et pourquoi toutes ces subtilités et tous ces subterfuges ? Uniquement pour nier l'évangile de Jean, cette source évidente de Justin aux yeux de tous ceux qui veulent voir.

Dans la première *Apologie*, 52, et dans le *Dialogue* aussi, 14 et 33, Justin cite exactement, comme Jean, XIX, 37, ces paroles de Zacharie, chapitre XII, 10 : « Ils verront Celui qu'ils ont

leurs, dans les récits des miracles évangéliques ; et, dans l'*Apologie*, il l'ajoute exclusivement aux aveugles, après avoir préalablement nommé les boiteux et les paralytiques. Il semble qu'on peut appliquer cette remarque au passage du *Dialogue*, quoique la manière de s'exprimer permette de la rapporter aussi aux sourds et aux boiteux.

(1) Le mot décisif ἐκ γενετῆς, qu'ont Jean et Justin, ne se retrouve pas ici ; l'auteur a mis εγεννηθην.

percé. » Le texte des Septante, formellement attesté par Jérôme aussi, porte une tout autre traduction : « Et ils verront Celui qu'ils ont insulté (1); » et une seule des antiques traductions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, qui nous sont parvenues, s'accorde avec Jean et avec Justin. Rien n'est plus contraire à la vraisemblance que d'admettre qu'ici Jean et Justin, indépendants l'un de l'autre, ont suivi une traduction du texte hébreu, qui nous est restée d'ailleurs parfaitement inconnue ; mais on aime mieux recourir à cette supposition et s'armer du préjugé le plus arbitraire plutôt que d'avouer une dépendance qui saute aux yeux : celle de Justin à l'égard de Jean.

Enfin, nous lisons ces paroles dans la pre-

(1) Le fait que la traduction johannique ait passé dans quelques-uns de nos manuscrits des Septante n'est rien moins qu'un témoignage en faveur d'une traduction très-antique, s'écartant du texte des Septante, et qu'auraient suivie déjà Jean et Justin. Naturellement *Tertullien* (*de la Résurrection de la chair*, 26), ainsi que *Théodote* (*Extraits*, 62), suivent l'évangile de Jean, tandis qu'un autre passage de *Tertullien* (*de la chair de Christ*, 24, et aussi *Contre Marcion*, 3, 7, et *Contre les Juifs*, 14, ces deux derniers passages jusqu'à : *tribus ad tribum*) rappelle davantage l'Apocalypse, I, 7. Il faut rapprocher de ces citations de Jean, la lettre de Barnabas au chapitre 7.

mière *Apologie* : « Christ a dit : Si vous ne naissez de nouveau, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. Or, qu'il soit impossible que ceux qui sont une fois nés rentrent dans les corps des mères, c'est évident pour tous. » On a beaucoup discuté sur ce passage. Pour nous, nous sommes tout à fait de l'avis de ceux qui pensent que Justin avait dans l'esprit Jean, III, 3-5 : « En vérité, en vérité, je te dis : si quelqu'un n'est né de nouveau (1), il ne peut point voir le royaume de Dieu (2). Nicodème

(1) La traduction luthérienne : *être né de nouveau*, que la Vulgate soutient aussi, est parfaitement justifiée au point de vue linguistique, et la réponse de Nicodème surtout la recommande. L'explication de cette naissance, que Jésus donne au verset 5, peut préciser plus exactement le terme : être né *de nouveau*, aussi bien que celui-ci : être né *d'en haut*. Cependant beaucoup de commentateurs, anciens et modernes, préfèrent traduire : *d'en haut*. Mais si l'on voulait maintenir cette interprétation, pour insinuer que l'expression de Justin ne correspondrait pas du tout à celle de Jean, et trahirait, par cela seul déjà, une source autre que cet évangile, on émettrait cette singulière prétention de décider de quelle manière Justin était tenu de saisir et de comprendre le terme de Jean. Voyez la note suivante.

(2) Pour nier l'étroite relation de la citation de Justin avec le passage de Jean, on a insisté sur ce que le terme *royaume des cieux*, employé par Justin, n'est pas johannique. Mais ce terme est si fortement accrédité, dans le verset 5, par le manuscrit

lui dit : Comment un homme peut-il naître de nouveau quand il est vieux ? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère et naître une seconde fois? Jésus répondit : En vérité, en vérité, je te dis : si quelqu'un n'est né d'eau et d'esprit, il ne peut point entrer dans le royaume de Dieu, ou dans le royaume des cieux, » d'après le manuscrit du Sinaï et d'autres très-antiques témoins. — Ici encore, comment a-t-on cherché à se soustraire à cette preuve? On a rapproché de ce passage celui-ci de Matth., XVIII, 3 : « En vérité, je vous dis que si vous n'êtes changés, et si vous ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux; » et on s'est mis à présumer que dans quelque évangile perdu, ou mieux, dans cet évangile qu'on appelait *des Hébreux* ou de quelque autre nom, la première partie de cette sentence du Christ était de la même teneur

sinaïtique, par les dokètes dans Hippolyte, par un fragment d'Irénée nouvellement découvert (dans Harvey, p. 498), par les Constitutions apostoliques, par Origène (tiré de l'*interprète*), qu'on doit le considérer comme original. Je l'ai admis dans ma Synopse, 1864. Je dois encore faire remarquer que le fragment d'Irénée a aussi chez Jean ἀναγεννηθῇ (né de nouveau) pour γεννεθῇ (né). Cela prouve combien il était facile à Justin et à d'autres de rendre les mots de Jean : γεννηθῇ ἄνωθεν (être né de nouveau) par ἀναγεννηθῆτε (être régénéré).

que dans Justin, et tout cela pour trouver dans cet évangile perdu la source où puisait ce Père de l'Eglise (1). On le voit, c'est toujours le même procédé : on en appelle à un ouvrage inconnu, pour échapper à celui qu'on a sous la main. La seconde partie de la sentence : *Vous n'entrerez point dans le royaume des cieux*, donne d'autant moins le droit d'écarter Jean pour s'appuyer sur Matthieu, que le cinquième verset : *Il ne peut point entrer dans le royaume des cieux*, très-étroitement uni au troisième, a évidemment fourni l'expression de Justin : *Vous n'entrerez point dans le royaume des cieux*. La locution tout à fait isolée : *Voir le royaume de Dieu*, du verset 3, disparut complétement

(1) Pour soutenir cette opinion on allègue aussi la ressemblance que l'on dit exister entre la citation de Justin et celle des pseudo-Clémentines, II, 26 : « Car ainsi affirmait notre prophète : En vérité je vous dis que si vous ne naissez de nouveau avec eau vivante, au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, vous ne pouvez entrer dans le royaume des cieux. » Il faut apprécier la valeur de cette ressemblance d'après ce que nous avons fait remarquer dans les notes précédentes. Nous parlerons plus bas de la dépendance — que l'on niait si catégoriquement — dans laquelle se trouvent les pseudo-Clémentines à l'égard de l'Evangile de Jean, et qui a été si bien démontrée par la fin, récemment découverte, de ces Homélies. Comparez aussi nos remarques subséquentes sur les Naassé-niens.

devant l'autre, partout usitée : *Entrer dans le royaume des cieux* (1). Mais ce qui est décisif pour établir que Justin emploie directement Jean, ce sont les paroles qu'il ajoute sur l'impossibilité de rentrer dans le sein de nos mères, paroles évidemment copiées de Jean, III, 4. Eh bien! prétendre que cet accord de pensées èt de langage est purement fortuit, ou bien dérive de la nature des choses, n'est-ce pas encore un tour de force si évident qu'aucun homme de bon sens ne peut s'y laisser prendre?

Justin rend donc témoignage à l'évangile de Jean aussi bien qu'aux trois premiers : voilà le résultat de notre examen; et nous allons le confirmer par deux remarques importantes. La première porte sur l'habitude qu'a cet écrivain de désigner nos récits sacrés par les termes de *Mémoires des apôtres*, *qu'on appelle Evangiles*, sans jamais nommer ceux qui les ont composés. Cette absence d'indication nominale des auteurs, tout en les caractérisant avec la plus stricte exactitude par le titre *d'apôtres et de compagnons d'apôtres* (2), jointe à sa constante pra-

(1) Du reste l'expression *royaume de Dieu*, ne se trouve dans Jean qu'au chap. III, 3; très-souvent, au contraire, dans Luc, à l'évangile et aux Actes, également dans Marc, quelquefois aussi dans Matthieu.

(2) Voyez le *Dialogue*, chap. 103. La traduction latine

tique d'invoquer leurs écrits, qu'il appelle aussi collectivement l'*Evangile*, et qui sont revêtus, à ses yeux, d'une souveraine autorité, nous permet de conclure que ces récits évangéliques jouissaient déjà d'une prééminence *canonique ;* car leur supériorité normative et leur caractère d'autorité pouvaient seuls laisser dans l'ombre la personne de chacun d'eux, quoiqu'ils fussent apôtres et disciples d'apôtres.

La seconde remarque se rapporte à un passage capital de la première *Apologie*, chapitre LXVII, où Justin nous déclare que *les Mémoires des apôtres et les Ecrits des prophètes* étaient lus chaque dimanche dans les assemblées chrétiennes. Voilà bien nettement accusée et constatée l'égalité de rang entre les Evangiles d'une part et les Ecrits des prophètes de l'autre : égalité qui donnait aux premiers la valeur de livres canoniques sacrés, tels que l'étaient les seconds, depuis le commencement de l'Eglise, par l'usage régulateur de la synagogue juive. Vouloir le nier et mettre en question cette égalité canonique qu'attestent les paroles de Justin, en objectant qu'on lisait dans les communautés des

porte : Dans les commentaires que je dis écrits par ses apôtres et leurs suivants : « in commentariis quos ab ejus apostolis et eorum sectatoribus scriptos dico.

livres qui n'avaient point été encore canonisés, ce serait soutenir une erreur et se faire illusion. Il existait, il est vrai, des livres de ce genre dans l'Eglise; mais ils formaient une classe distincte à côté de ceux du Canon, classe qui supposait elle-même la formation et la préexistence de ce Canon. On n'est pas fondé à dire qu'à côté des livres de l'Ancien Testament, qu'on lisait dès l'origine dans l'Eglise au titre de livres saints, on permît, à cette même époque, d'en lire d'autres, quoiqu'on les tînt en bien moins grande estime. Mais ce qui est vrai, c'est que, lorsque l'Eglise eut agrandi le Canon de l'Ancien Testament par l'adjonction des saints écrits qui étaient issus de son propre sein, et les eut immédiatement élevés, par ce simple fait, à un égal honneur, à un usage égal dans le culte public, il parut bientôt des livres plus ou moins recommandables, destinés à augmenter ce recueil récent du Nouveau Testament, et que quelques-uns d'entre eux obtinrent le privilége d'être lus aux assemblées à côté des canoniques, sans partager leur autorité normative. Plus tard, l'Eglise crut devoir élever au rang des premiers plusieurs de ceux auxquels l'usage public avait assigné une position demi-canonique, et qui formaient, parmi les canoniques, une classe subordonnée et in-

certaine. Mais cette situation n'est nullement applicable à la toute première formation du Canon chrétien, et je n'en veux pour preuve que le fragment de Muratori, qui dit à propos des Apocalypses de Jean et de Pierre : « Nous les acceptons, mais quelques-uns des nôtres ne veulent pas permettre la lecture de la dernière dans l'Eglise. » Cette réserve expresse nous révèle bien clairement le manque de pleine autorité canonique, qui causait le rejet de l'écrit en question. Il ne servirait de rien de s'armer d'un usage postérieur pour en tirer un argument opposé, ou de relever qu'en certains cas particuliers et isolés le rapport direct qui existait entre un écrit et une communauté influait sur son emploi ecclésiastique, ainsi que Denys de Corinthe nous l'atteste au sujet des lettres de Clément et de Soter à l'Eglise de cette ville (d'après Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 23); car, à la fin de ce même Canon de Muratori, nous lisons qu'on pouvait bien recommander le *Pasteur d'Hermas* pour un usage individuel et privé, mais non pour celui de l'Eglise, puisqu'il n'était ni *du nombre des prophètes* ni *de celui des apôtres*.

Il n'est donc pas possible, en présence de ce passage de la première *Apologie*, de douter qu'au temps de Justin les Evangiles ne fussent

placés canoniquement à côté des livres prophétiques. Nous possédons encore, sur cette égalité de rang, un témoignage bien plus ancien que contient l'une des sept courtes lettres d'Ignace si bien attestées, celle aux Smyrniens, au chapitre VII : « Il convient d'écouter les *Prophètes* et tout particulièrement l'*Evangile* dans lequel la Passion nous est exposée, et la Résurrection parfaitement montrée. » Là aussi nous voyons placés à côté les uns des autres et avec un droit égal les *Ecrits des prophètes* et l'*Evangile*, c'est-à-dire les Evangiles particuliers formant un tout selon l'étendue et dans les limites ecclésiastiques, si bien connues des fidèles, qu'il n'y avait point lieu, par cela même, de s'expliquer à leur égard (1).

Voilà des témoignages du premier et du second quart du deuxième siècle, — soit de 107 ou 115, et de 139, ou de dix ans plus tard envi-

(1) Le passage du cinquième chapitre de la lettre aux Philadelphiens semble prouver la même chose : « Je me réfugie vers l'*Evangile* comme vers la chair de Jésus, et vers les *Apôtres* comme Anciens de l'Eglise. Mais nous voulons aussi les *Prophètes*, parce qu'ils ont prophétisé en vue de l'Evangile, qu'ils ont espéré en lui, et qu'ils l'ont attendu ardemment. » L'Evangile, chair de Jésus, rapproché, comme il l'est dans cette phrase, des apôtres et des prophètes, ne peut être que l'Evangile écrit, dont l'Eglise était en possession.

ron, comme d'autres le prétendent, — qui nous montrent que de très-bonne heure les Evangiles et les Ecrits des prophètes étaient sur le même rang, et que les premiers furent canonisés pour les rattacher aux seconds. Les détails formels sur chacun d'eux nous sont fournis par beaucoup d'autres attestations. Nous avons dit qu'il fallait entendre par cet *Evangile*, ou par ce Canon évangélique, nos Evangiles, y compris celui de Jean, et que Justin Martyr en témoigne en de nombreux passages de ses trois écrits non contestés, comme nous avons cherché à l'établir brièvement. Dès lors, comment pourrait-elle être fondée à quelque degré que ce soit, l'opinion qui voudrait qu'au temps de Justin l'Eglise se servît d'autres Evangiles que les nôtres, puisque nous savons, avec une certitude absolue, que ceux-ci, et point d'autres, étaient lus publiquement dans toutes les assemblées chrétiennes? Ne serait-ce pas contredire, en outre, tout ce que nous connaissons de l'histoire du Canon de l'Ecriture, si nous pensions que les écrits de Matthieu, de Marc et de Luc furent les seuls acceptés comme Ecriture sainte, aux débuts de l'Eglise et à l'époque aussi de Justin, et que celui de Jean ne leur fut adjoint que plus tard, à cause du défaut de toute critique sensée?

Au jugement d'un grand nombre d'écrivains, Justin aurait aussi composé l'*Epître à Diognète*. Mais il en est d'autres qui, avec plus de raison, assignent à cet écrit une date plus ancienne, et le regardent comme l'œuvre d'un contemporain de Justin, plus âgé que lui. Quoique cette courte lettre apologétique ne contienne aucune citation proprement dite des Evangiles, elle renferme pourtant plusieurs allusions à des passages évangéliques et surtout johanniques. Car, quand l'auteur écrit au chap. VI : « Les chrétiens habitent dans le monde, mais ils ne sont pas du monde, » — et au 10ᵉ : « Car Dieu a aimé les hommes, et c'est pour eux qu'il a créé le monde… c'est à eux qu'il a envoyé son Fils unique, » il est à peine possible de méconnaître que ces paroles ont trait à Jean, XVII, 11 : « ils sont dans le monde ; » — 16 : « le monde les hait, car ils ne sont pas du monde, » et au chap. III, 16 : « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, etc. »

Avant d'aller plus avant, il nous faut encore revenir à l'*Evangile des Hébreux* qui, selon quelque vraisemblance, paraît avoir été employé, en même temps que nos Synoptiques, par Justin et dans les Pseudo-Clémentines, peut-être aussi dans le *Diatessaron* de Tatien, et qui est attesté par Hégésippe, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 22, 3.

Mais s'il en était ainsi, la cause du Canon primitif des Evangiles ne serait-elle pas gravement compromise? Il le semblerait, si nous étions contraints de voir dans cet évangile un écrit indépendant et propre, existant comme tel à côté des Synoptiques; mais de très-sérieuses raisons ne nous permettent pas de le penser. Et d'abord n'oublions jamais qu'on lui donnait pour auteur l'apôtre Matthieu. En outre, il passait de très-bonne heure, comme nous le redirons plus loin, pour être l'écrit original de Matthieu, en langue hébraïque, à côté duquel toutefois il en circulait des rédactions grecques, avec des modifications de texte qui nous sont inconnues, à l'usage des partis judéo-chrétiens. Ajoutez à cela que les extraits de ce texte qui nous sont parvenus, et surtout ceux que nous avons dernièrement mis en lumière (1), ne permettent pas de méconnaître

(1) Voyez ma *Notitia editionis codicis Sinaïtici cum Catalogo codicum*, etc., page 58. Le manuscrit des Evangiles, qui y est désigné sous le nº 2 dans ma collection de manuscrits grecs, et qui est du neuvième siècle, contient les parallèles de l'évangile des Hébreux (appelé το Ιουδαϊκον) relatifs à quatre passages de Matthieu. Au chap. IV, 5, il y a : *vers Jérusalem*, et non pas *dans la ville sainte*. Au ch. XVI, 17, il y a : *fils de Jean*, et non pas *fils de Jonas*. Au chap. XVIII, 22, après les mots : septante fois sept fois, l'évangile des Hé-

dans cet évangile des Hébreux un écrit parallèle de notre canonique de Matthieu. Toutes ces circonstances nous autorisent à admettre qu'au commencement et durant la première moitié du second siècle, l'évangile de Matthieu et l'évangile des Hébreux étaient considérés comme des écrits qui ne différaient que de rédaction ou de forme, et dont les divergences réelles ne furent aperçues et mises au jour que peu à peu. C'est ainsi qu'Irénée rapporte en deux endroits, I, 26, 2, et III, 11, 7, que les Ebionites se servaient de l'évangile de Matthieu; mais Eusèbe, III, 27, qui fait évidemment allusion au premier de ces deux passages d'Irénée,

breux ajoute : « Car dans les prophètes aussi, après qu'ils avaient été oints du Saint-Esprit, on a trouvé le péché » (textuellement : « *parole de péché*, λόγος ἁμαρτιας. » Ce passage remarquable avait été copié en latin déjà par Jérôme. Au chap. XXVI, 74, au lieu de ces paroles : « Alors il se mit à faire des imprécations et à jurer, » l'évangile des Hébreux portait : « Et il nia, et jura, et maudit. » Ce parallélisme de passages individuels n'aurait point eu de sens, aurait été impossible, si l'évangile des Hébreux n'avait pas eu une disposition, un cadre, une marche, et une diction régulière, semblables à ceux de Matthieu. Si quelques-unes des citations qu'en ont faites les Pères ne favorisent pas cette manière de voir, il ne faut pas oublier que ces citations se rapportaient tout juste aux différences d'avec Matthieu, et nous sont d'ailleurs données comme telles.

le corrige tacitement, et met à la place d'évangile de Matthieu, évangile des Hébreux. Et même vers la fin du quatrième siècle, nous voyons le théologien le plus savant et le critique le plus instruit de cette époque, Jérôme, tout plein des souvenirs de la tradition des premiers temps, nous dire que le texte original de Matthieu lui était tombé entre les mains, lorsqu'on lui procura l'évangile des Hébreux dans le dialecte syro-chaldéen du pays. Mais en apprenant à le mieux connaître, et après l'avoir traduit en latin et en grec, il se borna à déclarer que beaucoup le tenaient pour l'évangile primitif de Matthieu.

II

TÉMOIGNAGES DES HÉRÉTIQUES ET DES PAÏENS.

Deuxième siècle.

Jusqu'ici nous nous sommes presque exclusivement occupé des écrits de ces hommes que l'Eglise du second siècle dont ils faisaient partie, vénérait comme les colonnes de la foi. Mais à côté de cette littérature ecclésiastique en florissait une autre, semblable à des branches sauvages, qui plaçait au-dessus de la foi simple des chrétiens une sagesse orgueilleuse issue des écoles de la philosophie païenne et juive : nous voulons parler de la *littérature hérétique* ou des *faux docteurs*. Elle aussi va nous fournir de très-précieux témoignages pour prouver que nos Evangiles jouissaient déjà, vers l'an 150 et même bien avant, de la plus grande autorité dans l'Eglise. Elle est d'ailleurs aussi intéressante par la connaissance qu'elle nous donne de la manière, des idées et de la méthode de ces tout premiers hérétiques, qu'elle est

précieuse par les lumières qu'elle nous communique sur l'ancienneté de nos Evangiles, et par conséquent sur leur caractère original et authentique. Du reste, en invoquant ces témoins à l'appui de notre thèse, nous ne faisons que marcher sur les grandes traces d'Irénée, ce célèbre évêque de Lyon dont nous avons déjà longuement parlé. C'est lui, en effet, qui a dit : « Telle est la certitude de nos Evangiles, que les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage, et que chacun d'eux s'y appuie pour confirmer sa propre doctrine (1). »

Tel est le jugement que la seconde moitié du deuxième siècle porte sur le caractère de la première moitié. Et cependant c'est à cette même époque que les adversaires de l'authenticité croient pouvoir emprunter de solides arguments pour légitimer leur hostilité. Mais quoi ! est-ce qu'un homme tel qu'Irénée, qui vivait en plein second siècle, n'a pas dû mieux savoir à quoi s'en tenir, que des savants, que des professeurs du dix-neuvième siècle ? Quelque grand que soit notre légitime respect pour

(1) Voyez *Contre les Hérésies*, III, 11, 7. Tanta est autem circa Evangelia hæc firmitas, ut et ipsi hæretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam.

les vrais progrès de la science dont notre époque se glorifie à juste titre, ils en méritent bien peu, à nos yeux, les érudits qui font servir leur pénétration et leur savoir à dénigrer l'histoire et la vérité. Ce qu'Irénée a dit autrefois, nous pouvons encore aujourd'hui le vérifier et le corroborer par des faits; et notre marche sera d'autant plus sûre, que nous nous confierons davantage en lui. En effet, ce que les plus anciens Pères de l'Eglise nous rapportent sur ces tout premiers hérétiques, — et c'est surtout à eux que nous devons ce que nous en savons, — prouve péremptoirement que ces faux docteurs s'inclinaient devant l'autorité de nos Evangiles, comme devant des écrits qui étaient sacrés pour l'Eglise. Irénée lui-même est l'un des principaux auteurs de ces caractéristiques; et à la source précieuse de son grand ouvrage vient s'ajouter celle d'un écrit retrouvé il y a une vingtaine d'années, et qu'avait composé l'un de ses disciples, Hippolyte, qui vécut à une époque assez rapprochée de celle où florissaient les hérétiques. Il est donc, comme son maître, un témoin digne de toute confiance. Ecoutons-les l'un et l'autre.

Parmi les penseurs les plus spirituels et les plus hardis qui devinrent chefs d'hérésie, brilla *Valentin* qui vint d'Egypte à Rome vers l'an

140 (1), et qui probablement y passa encore une vingtaine d'années. Il entreprit d'écrire une histoire complète des prétendues évolutions célestes qui, dans l'enceinte des forces divines et des êtres supraterrestres, précédèrent l'envoi et la descente du Fils unique du Père, et de déterminer aussi la nature et la puissance de ce Fils unique, d'après ces évolutions et ces péripéties que son imagination avait inventées. Il ne dédaigna pourtant pas, dans cette extravagante entreprise, d'emprunter à l'évangile de Jean une foule d'expressions et d'idées, telles que celles de *Fils unique*, de *Parole*, de *vie*, de *lumière*, de *plénitude* ou *plérôme*, de *vérité*, de *grâce*, de *rédempteur*, de *consolateur*, et de les faire concourir à son but. Ce fait implique entre l'évangile de Jean et le système de Valentin des rapports si évidents et si incontestables, qu'on ne peut en donner que l'une ou l'autre de ces deux explications : ou bien Valentin s'est servi de Jean, ou bien Jean de Valentin; il n'y a pas de milieu. Les considérations historiques que nous avons déjà présentées sur le second siècle, démontrent que la dernière alternative n'est et ne peut être qu'un

(1) Irénée, III, 4, 3 (Eusèbe, IV, 11), le fait venir à Rome sous Hyginus (137-141).

non-sens, que de la déraison pure et simple; et une étude plus exacte va nous le confirmer. Aussi quand nous voyons une science hostile à l'Eglise, patronner cette dernière hypothèse, nous ne pouvons que lire dans cette défense sa propre condamnation. Irénée nous déclare, en effet, en termes fort clairs, que la secte des Valentiniens se servait sans réserve de l'évangile de Jean; écoutons-le : « Ceux, » dit-il, « qui sont de Valentin, en employant tout à fait l'évangile qui est selon Jean pour établir leurs syzygies, en reçoivent la preuve qu'ils ne disent rien de droit et de juste, comme nous l'avons montré dans le premier livre (1). » En particulier, il nous explique fort au long comment cette secte tirait du premier chapitre de cet évangile un de ses dogmes principaux : la doctrine de la première ogdoade (2).

Hippolyte confirme et complète cette déclaration d'Irénée, car il cite quelques paroles de

(1) Voyez *Contre les Hérésies*, III, 11, 7. Hi autem qui a Valentino sunt, eo (evangelio) quod est secundum Joannem *plenissime* utentes ad ostensionem conjugationum suarum, ex ipso detegentur nihil recte dicentes, quemadmodum ostendimus in primo libro.

(2) *Contre les Hérésies*, I, 8, 5. Adhuc autem Joannem discipulum Domini docent primam ogdoadem et omnium generationem significasse ipsis dictionibus, etc.

Jean que Valentin avait employées. C'est surtout évident à propos du chap. X, 8; voici ce qu'Hippolyte écrit : « Parce que les prophètes et la loi, d'après la doctrine de Valentin, n'étaient pénétrés que d'un esprit inférieur et insensé, Valentin a dit : « C'est pourquoi, s'écrie le Rédempteur, tous ceux qui sont venus avant moi ont été des voleurs et des meurtriers (1). » Ce chef de secte se servait aussi des autres évangiles. En effet, d'après Irénée, le centenier de Capernaüm était pour lui l'emblème de l'esprit inférieur qu'il nommait *Démiurge*, architecte (Matth., VIII, 9. Luc, VII, 8. Irénée, I, 7, 4) ; — la fille de Jaïre, morte et ressuscitée à l'âge de douze ans, représentait Achamoth, la mère du Démiurge (Luc, VIII, 41. Irénée, I, 8, 2); — l'histoire de la femme affligée d'une perte de sang depuis douze ans, et dont le Seigneur l'avait guérie, était une figure des souffrances et de la rédemption de son douzième éon (Matth., IX, 20. Irénée, I, 3, 3) ; — enfin cette parole du Sei-

(1) *Philosophoumena*, VI, 35. Voici littéralement le passage : C'est pourquoi tous les prophètes et la loi ont parlé en insensés et en ignorants, sous l'inspiration du Démiurge, Dieu insensé, comme il dit (ἐλάλησαν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ... μωρὰ οὐδὲν εἰδότες). Aussi, dit-il (c'est-à-dire Valentin), le Rédempteur déclare que tous ceux qui ont été avant lui, etc.

gneur touchant le iota, la plus petite lettre (Matth., V, 18), qui valait dix numériquement, symbolisait ses dix éons en repos.

Qu'opposent à ces faits ceux qui nient la haute antiquité de l'évangile de Jean? Ils disent que tous les traits empruntés à cet évangile ne sont pas de Valentin lui-même, mais de ses disciples qui ont été les premiers à le citer. Il faut reconnaître qu'on lit plus souvent dans Irénée: Ils (les Valentiniens) disent — que : il (Valentin) dit. Mais qui donc se flatterait de tirer une ligne de démarcation entre ce que le Maître seul a dit, et ce que les disciples ont ajouté sans répéter quoi que ce soit de leur Maître? Et cependant c'est par ce procédé qu'on s'imagine établir que les traits relatifs aux trois premiers évangiles appartiennent au fondateur de la secte, tandis que ceux qui concernent le quatrième ne relèveraient que des disciples (1)! Revenons donc une fois encore à ce passage où Irénée s'explique sur le rapport des hérétiques

(1) Pour le prouver on en appelle surtout au livre I, ch. 8, §§ 1 à 4, et même chapitre, § 5, en faisant le raisonnement suivant : dans les §§ 1 à 4 l'auteur ne tient compte que des trois premiers évangiles, et il ne s'occupe du quatrième que dans le § 5, où le tableau se termine, dans le texte latin, par ces paroles : *Ainsi enseigne Ptolémée* : Et Ptolemæus quidem ita ; ce qui semble indiquer qu'il n'est question que

aux Evangiles. Après avoir dit : « telle est la certitude de nos Evangiles, que les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage, et que chacun d'eux s'y appuie pour confirmer sa propre doctrine, » il continue en ces termes : « car les Ebionites ne se servent que de l'évangile de Matthieu, et sont convaincus par lui de leur erreur sur le Christ. Marcion emploie l'évangile tronqué de Luc, et ce qu'il en conserve rend manifeste son blasphème contre le Dieu unique. Ceux qui séparent Jésus du Christ, et qui soutiennent que Jésus seul a souffert, préfèrent l'Evangile de Marc ; mais s'ils le lisent avec l'amour de la vérité, ils pourront être guéris de leur erreur. Quant à ceux qui sont de Valentin, en se servant sans réserve de l'évangile selon Jean pour prouver leur syzygies, ils en reçoivent la preuve qu'ils ne disent rien de droit et de juste, comme nous l'avons montré dans le premier livre (III, 11, 7). » Cette description d'Irénée peut-elle s'accorder

de ce disciple. — Nous pourrions faire remarquer que juste ces paroles manquent dans le texte grec chez Epiphane ; mais nous tenons à dire que précisément dans les §§ 1 à 4 du ch. 8, Irénée, contrairement à l'assertion ci-dessus, rattache ce qu'il dit aux Valentiniens et non à Valentin. Et qui donc voudrait affirmer qu'il s'agit du Maître et des disciples dans les §§ 1 à 4, et des disciples seulement dans le cinquième ?

avec cette opinion qui veut que les disciples seuls de Valentin, et non point Valentin lui-même, aient eu recours à l'évangile de Jean? Irénée nous déclare que l'emploi de cet évangile par l'école valentinienne en est tout spécialement la marque caractéristique; et d'ailleurs les noms précités et les idées qui font la trame de tout ce système en témoignent tout aussi nettement. Et cependant on voudrait que tout cela ne fût qu'une addition postérieure et tardive ! Nous venons de voir le témoignage d'Irénée; celui d'Hippolyte est encore plus précis, car il parle, lui, nominativement de Valentin, comme nous l'avons rapporté; et quoiqu'il soit incontestable qu'il ne distingue pas toujours strictement entre la secte et son auteur, en est-il de même ici, dans l'exemple que nous venons de citer ? et lorsque dans la suite de son récit il mentionne tantôt le fondateur de la secte et tantôt la secte elle-même, n'est-il pas plus sensé d'admettre que l'un et l'autre, le chef et les disciples, sont en parfait accord ?

Nous possédons d'un disciple de Valentin, appelé *Ptolémée*, une savante lettre adressée à une dame du nom de *Flora*. A côté de plusieurs citations de Matthieu, nous y en trouvons une du premier chapitre de Jean, en

ces mots : « L'Apôtre dit que toutes choses ont été faites par cette même (Parole), et que sans elle rien n'a été fait. » La tactique à laquelle on a recours pour affaiblir la force de ces citations consiste à faire de ces hérétiques des hommes aussi peu anciens que possible; et si elle réussissait, en effet, à les placer à la fin du second siècle, les preuves qu'on tire de leurs paroles ou de leurs écrits n'établiraient naturellement rien autre chose que ce que la science incrédule et hostile proclame volontiers, à savoir, qu'à cette époque l'Eglise, victime de son inintelligence, avait courbé la tête sous le joug canonique des quatre Evangiles. Mais quelle est donc, demanderons-nous, la date de Ptolémée? D'après les plus anciennes sources, cet hérétique fut l'un des disciples les plus considérables et les plus influents de Valentin. Et comme celui-ci florissait en l'an 140, est-ce exagérer que de le placer au plus tard vers l'an 160? Irénée, dans son second livre, et Hippolyte, associent son nom à celui d'Héracléon, et les indiquent l'un et l'autre ensemble; même le pseudo-Tertullien, dans l'appendice à l'ouvrage *De la prescription des hérétiques*, et Philastrius, le font apparaître immédiatement après Valentin. Irénée écrivit le premier et le second livre de sa grande com-

position *Contre les Hérétiques*, très-vraisemblablement avant 180, et il s'y occupe beaucoup de Ptolémée.

A ce témoignage se rattache celui d'*Héracléon*, autre disciple éminent de Valentin. Héracléon composa, sur l'évangile de Jean, tout un commentaire dont de nombreux fragments ont été insérés par Origène dans son propre travail exégétique sur ce même écrit sacré. Il résulte de ces fragments qu'Héracléon, marchant sur les traces de son maître et imitant ses procédés, s'efforçait de démontrer les principes de son Ecole, en appliquant à cet évangile les artifices d'une exégèse aussi laborieuse que subtile.

Tout absorbé dans ses propres idées, il voulut les retrouver dans ce document apostolique, en recherchant un sens plus profond qu'il disait être caché sous la lettre. Ainsi, ces simples paroles que nous lisons au chapitre II, 12 : « Après cela, il descendit à Capernaüm, » désignaient, à ses yeux, le monde de la matière, vers lequel le Seigneur daigna s'abaisser. Jean, pensait-il, en gardant le silence sur les actions et sur les enseignements de Jésus en ce lieu, avait voulu montrer que la matière n'est douée d'aucune capacité pour les recevoir. — La Samaritaine, à la fontaine de Jacob, représentait toutes les âmes attirées par le divin, et l'eau de cette fon-

taine figurait le judaïsme caduc qui ne répondait pas aux besoins spirituels. L'homme, que la femme est invitée à appeler, est son autre moitié spirituelle, son plérôme, son ange qui séjourne dans le monde supérieur des esprits. L'eau qui lui est offerte indique la vie divine que communique le Rédempteur; la cruche symbolise la réceptivité de la Samaritaine pour cette vie divine. Nous le demandons, ce commentaire n'est-il pas la preuve la plus péremptoire de la haute autorité dont l'évangile de Jean était déjà revêtu dans l'Eglise, puisque des hérétiques si capricieux, que leur orgueilleuse philosophie avait détournés de son sein, cherchaient à fonder sur les pages de cet écrit leurs idées fantastiques? Et n'est-elle pas assez évidente, la complète absurdité de cet incroyable subterfuge qui voudrait faire dériver de l'école valentinienne l'évangile en question?

Mais ici encore, on s'est demandé : en quel temps vivait Héracléon? et la réponse qu'a faite une certaine critique est un chef-d'œuvre des menteries modernes accumulées contre la littérature sacrée. On a dit avec une incroyable légèreté : Héracléon fut un contemporain d'Origène et d'Hippolyte! On a senti naturellement le poids écrasant du fait de ce commentaire en plein second siècle : aussi s'est-on crevé les yeux,

coûte que coûte, pour échapper à l'éclat irrésistible des témoignages de l'antiquité.

En nommant ensemble Héracléon et Ptolémée, Irénée nous les signale comme les représentants bien notoires de l'école valentinienne (1). Cette manière de comprendre ses paroles est d'autant plus légitime, qu'il ne mentionne plus Héracléon. Clément, tout en rapportant dans le quatrième livre de ses *Stromates*, écrits tôt après la mort de Commode, 193, une explication qu'Héracléon donnait de Luc, XII, 8, l'appelle l'homme le plus célèbre de cette école (2). Origène, au commencement des citations qu'il fait d'Héracléon, dit qu'il était ami de Valentin (3)? Hippolyte le cite, par exemple, VI, 29, en ces termes : « Valentin, Héracléon, Ptolémée et toute leur Ecole, disciples de Pythagore et de Platon. » Epiphane écrit, dans son ouvrage *Contre*

(1) Irénée, II, 4, 1. Voici le passage : « S'il n'a pas été engendré et qu'il se soit créé lui-même, dans ce cas il est semblable et égal en puissance au Bythus de Valentin, au souverain créateur ou Père. Il se trouvera être bien plus ancien, plus puissant, que les éons du système de Ptolémée et d'Héracléon, et de tous les autres qui pensent de même. »

(2) Voici l'expression de Clément : Ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος.

(3) Origène dit : Τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρακλέωνα.

les Hérésies, 41 : « Cerdon (le même qui, d'après Irénée, III, 4, 3, était à Rome avec Valentin sous l'évêque Hygin) vient après ceux-ci (les Ophites, les Kaïnites, les Séthiens) et Héracléon. » Il résulte, de toutes ces données, qu'on ne saurait placer Héracléon au delà de 150 à 160. L'expression par laquelle Origène caractérise ses relations avec Valentin ne peut être entendue, selon l'usage de la langue, que d'un rapport personnel (1). Epiphane s'est trompé, sans doute, ce qui lui arrive assez souvent en ces choses, quand il met Cerdon, qui est de 140, après Héracléon ; mais, selon les témoignages d'Irénée et d'Origène, nous n'avons pas le moindre droit d'admettre que son erreur embrasse une génération et plus encore. Nous pouvons donc affirmer qu'un partisan gnostique écrivit tout un commentaire sur l'évangile de Jean tôt après le milieu du second siècle, et nous nous réjouissons de ce fait si important.

Mais alors comment admettre que cet évan-

(1) Comparez Origène, *Contre Celse*, 5 : ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατήρ, et Tertullien, *De la chair de Christ*, I : Apelles discipulus et postea desertor ipsius, c'est-à-dire, Marcionis; le pseudo-Tertullien, *De la prescription des Hérétiques*, LI : « Apelles discipulus Marcionis qui... postea... a Marcione segregatus est. Comparez aussi les *Philosophoumena* d'Hippolyte, VII, 12.

gile n'ait apparu qu'alors pour la première fois? Qu'avait-il de si favorable et de si flatteur à l'égard de la gnose valentinienne, pour que ses représentants l'accueillissent avec un si cordial empressement? Leur était-il donc si facile d'extraire des simples paroles de Jean leur incroyable philosophie? Et n'admirez-vous pas, d'autre part, que l'Eglise ait si complétement partagé le goût de ces faux docteurs qui s'étaient enfuis de son sein, et se soit soudain rangée à leur avis? Et puis, n'y avait-il pas inévitablement çà et là quelque fidèle sachant que Jean était mort en son temps, à Ephèse, sans laisser un semblable écrit? Une parole aussi importante que celle d'un tel apôtre aurait-elle pu rester cachée dans quelque coin jusqu'à cette époque tardive?

Si votre bon sens, mon cher lecteur, ne peut accepter cet étonnant assemblage de pensées, concluez donc avec moi que ce commentaire d'Héracléon est l'une des preuves les plus propres à établir qu'à l'époque où son auteur l'écrivit, l'évangile de Jean jouissait depuis longtemps du rang et de l'autorité d'un écrit sacré dans l'Eglise : à ce point, que cet hérétique éminent sentit le besoin de montrer que ce document apostolique de l'histoire et de la foi chrétiennes, interprété à sa façon, était apte à

étayer et à confirmer son propre système, c'est-à-dire le système valentinien.

Parlons maintenant d'un contemporain de Valentin et qui lui fut même un peu antérieur, de *Basilide*, qui florissait, d'après Eusèbe, sous Adrien, 117-138. Quelles que fussent les spéculations philosophiques de cet esprit éminent sur la cause première, cachée, mystérieuse, incompréhensible, et sur les forces supérieures et vivantes qui en émanaient, sur les principes de la lumière et des ténèbres, de la vie et de la mort, sa manière de concevoir la foi le rattachait aux croyants de l'Eglise par un lien plus étroit que ne l'était celui de Valentin; car, à ses yeux, les fidèles n'étaient placés qu'à un degré inférieur de connaissance. L'un de ses principaux écrits était un commentaire de l'Evangile, en vingt-quatre livres, qu'Agrippa Castor, son contemporain, réfuta. Clément d'Alexandrie, Origène, Epiphane, et la soi-disant Discussion d'Archélaüs nous en ont conservé, ce semble, quelques fragments. Mais cet ouvrage a-t-il quelque importance pour notre question? Assurément; car la manière dont Agrippa Castor s'exprime en nous disant que Basilide avait composé vingt-quatre livres *sur l'Evangile* (1), nous oblige à penser à

(1) Voyez Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 7: Φησὶν (Agrippa Castor)

ces Evangiles, que, dès les temps les plus reculés, on désignait par ce mot au singulier, comme on le voit dans Justin et dans Irénée, quoiqu'il se puisse que celui des Hébreux, sous le nom de Matthieu, remplaçât notre évangile de ce nom. Je sais bien que les sceptiques trouvent ridicule cette manière de voir à l'endroit de l'écrit de Basilide; cependant elle est en parfaite harmonie avec les conclusions légitimes que nous avons tirées des *Lettres* d'Ignace et de Polycarpe, ainsi que des ouvrages de Justin sur la position qu'occupaient les Evangiles dans la première moitié du second siècle. D'ailleurs, les fragments que nous rappelions plus haut, loin de la combattre, la confirment. Ainsi, ce que Clément allègue dans ses *Stromates*, 3, I, comme étant basilidien, s'appuie sur Matthieu, XIX, 11, 12: « Quand les apôtres demandèrent s'il valait mieux ne pas se marier, ils disent que le Seigneur répondit : Tous ne comprennent pas cette parole, car il y a des ennuques qui le sont de naissance, et d'autres qui le sont par force;

αὐτὸν εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία. Quoique nous ne puissions rien dire de plus précis sur l'ouvrage de Basilide, c'est chose importante et significative de voir Agrippa Castor employer le terme qui, nous le savons à coup sûr, désignait, quelques années plus tard, l'ensemble de nos Evangiles.

(d'autres encore se sont faits eux-mêmes eunuques pour le royaume éternel). » Ces dernières paroles, entre guillemets, sont tirées de ce qui suit dans Clément (1). Nous en disons autant de la citation basilidienne dans Epiphane, *Hérésies,* 24, 5, qui rappelle Matthieu, VII, 6 : « C'est pourquoi il disait : Ne jetez point vos perles devant les pourceaux, ni ne donnez les choses saintes aux chiens. » Celle que nous rapporte Origène, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, livre V, chapitre 5, commence par ces paroles du chapitre VII, 9 : « Car l'apôtre a dit : Je vivais autrefois sans loi. » Nous apprenons par ces passages, en général du moins, que Basilide se plaçait dans une certaine dépendance du Nouveau Testament.

Ajoutons à ces faits ce que les *Philosophoumena* d'Hippolyte nous ont appris de la bouche même de Basilide ou sur son propre compte. L'auteur de cet ouvrage a consacré à ce chef célèbre une description détaillée, dans laquelle nous trouvons, à côté de citations de saint Paul, de saint Luc, et d'une allusion à saint Matthieu, deux passages de l'évangile de Jean ; rapportons-les toutes.

(1) Cette même sentence est citée par les Nicolaïtes ; voyez Epiphane, 25, 6.

Au livre VII, 25 : « comme il est écrit, dit-il : Et les créatures elles-mêmes soupirent toutes ensemble et gémissent, attendant la manifestation des enfants de Dieu. » (Romains, VIII, 22, et VIII, 19).

Au livre VII, 26 : « C'est là... la sagesse de laquelle, dit-il, l'Ecriture parle : non avec des paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'enseigne l'esprit » (1 Cor., II, 13). Il est fait allusion, en ce même lieu, à Ephés., III, 3, 5, et à la 2e aux Cor., XII, 4.

Au livre VII, 26 : « C'est là ce qui a été dit, remarque-t-il : le Saint-Esprit viendra sur toi... et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre. »

L'allusion à Matthieu se trouve au livre VII, 22, et se rapporte au récit de l'étoile des Mages.

Au livre VII, 22 : « Et c'est, dit-il, ce qui est déclaré dans les Evangiles. Il était la véritable lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde. » (Jean, I, 9). Dans ce passage, l'expression *les Evangiles* a son importance ; elle fait supposer l'existence du Canon des Evangiles, et les formules : l'*Ecriture dit : il est écrit*, contenues dans les autres citations, sont en parfait accord avec elle.

Au livre VII, 27 : « Que chaque chose ait son temps, dit-il, c'est ce qu'atteste excellem-

ment le Rédempteur disant : mon heure n'est pas encore venue. » (Jean, II, 4.)

Mais ces passages si clairs embarrassent-ils ceux qui affirment avec tant d'assurance qu'au temps de Basilide un seul mot de l'évangile de Jean n'avait point été encore écrit? Pas le moins du monde : leur esprit est trop fécond en expédients pour se rendre. Hippolyte, disent-ils, ne parle pas du tout ici du vieux, du vrai Basilide; mais il a puisé ce qu'il nous rapporte dans un écrit basilidien de son temps, et nous en trouvons un heureux indice dans ces paroles : *Il est dit dans les Evangiles*, parce qu'il ne peut raisonnablement exister aucune trace d'un recueil des Evangiles à cette époque. Sans entrer dans l'examen de cette assertion qui veut qu'Hippolyte, auquel nous devons tant d'éclaircissements importants et nouveaux sur les anciens hérétiques, distingue le Basilide dont il parle du Basilide ancien, constatons du moins qu'il a nommé l'ancien clairement et sans équivoque (1), et que c'est bien celui-

(1) Voyez VII, 20 : « Basilide donc et Isidore, son propre fils et son disciple, disent que Matthias leur à transmis des discours secrets qu'il aurait entendus du Sauveur en des instructions particulières. Nous voulons voir maintenant combien il est manifeste que Basilide, aussi bien qu'Isidore et toute sa troupe, calomnient non-seulement Matthias mais aussi

là et pas un autre qu'il prétend nous faire connaître. Hé quoi ! Hippolyte qui avait été disciple d'Irénée et qui mourut vers l'an 235, Hippolyte qui composa son livre à Rome, presque uniquement avec des éléments empruntés aux documents originaux, durant les dernières années de sa vie, se serait si étrangement trompé que d'attribuer à Basilide, vivant sous Adrien, ce qui n'aurait été ajouté que de son propre temps au système du Maître par les disciples? Et puis, qui oserait se flatter de décider avec certitude où finissait le vieux système et où commençait le nouveau ? Pour nous, qui ne pouvons pas ne pas répondre négativement à l'une et à l'autre de ces questions, et qui croyons Hippolyte digne de toute créance, nous trouvons dans son témoignage la preuve que Basilide et son Ecole, longtemps avant le milieu du second siècle, ont connu les Evangiles en qualité d'écrits revêtus d'une autorité ecclésiastique, et ont notamment employé celui de Jean pour justifier leur philosophie religieuse.

le Rédempteur. » Voilà les paroles par lesquelles Hippolyte ouvre le récit qu'il consacre à Basilide et à son Ecole. Aussi souvent, par conséquent, qu'il nommera Basilide dans ce qui suit, il faudra nécessairement l'entendre du même que celui qu'il désigne et caractérise si nettement au début.

Nous aboutirons au même résultat, en étudiant encore d'autres sectes gnostiques : par exemple celles des *Naasséniens* et des *Pérates*.

Les *Naasséniens* tirent leur nom du mot hébreu *naas, le serpent;* le terme grec d'*Ophites* en est la traduction. Tandis que l'on connaît depuis longtemps cette dernière appellation par Irénée et par d'autres écrivains, celle de Naasséniens, abstraction faite des indications de Théodoret, ne l'a été que par les *Philosophoumena* d'Hippolyte. On ne sait pas très-clairement comment les Naasséniens d'Hippolyte coïncident avec les Ophites d'Irénée, que Théodoret appelle aussi Naasséniens (1). On n'a pas le moins du monde établi, comme on l'a tenté, que les Naasséniens étaient une branche nouvelle des Ophites, et par conséquent une branche plus jeune. Ce serait, d'ailleurs, en opposition complète avec le sen-

(1) Voyez Théodoret, Questions XLIX, sur le livre IV des Rois : « C'est pourquoi je crois que les Ophites aussi sont appelés Naasséniens. » La mention unique qu'Hippolyte fait des Ophites se trouve VIII, 20 : Εἰ δὲ καὶ ἕτεραί τινες αἱρέσεις ὀνομάζονται Καϊνῶν Ὀφιτῶν ἢ Νοχαΐτῶν (Νοαχιτῶν?) καὶ ἑτέρων τοιούτων, ουκ ἀναγκαῖον ἥγημαι τὰ ὑπ' αὐτῶν λεγόμενα ἢ γινόμενα ἐκθέσθαι, etc. Après cela, il serait difficile de conclure autre chose sinon qu'aux yeux d'Hippolyte le nom d'Ophites, à côté de celui de Naasséniens, était tout à fait secondaire.

timent d'Hippolyte lui-même qui met à la tête des gnostiques les Naasséniens et les Pérates, ainsi que d'autres sectaires analogues, et qui, dès lors, les place avant Simon le Magicien, avant les Valentiniens et Basilide lui-même, mais qui encore leur reconnaît expressément la priorité sur les autres hérétiques (V, 6). Le seul moyen qu'eussent nos adversaires d'échapper aux accablantes conséquences qui découlent des détails d'Hippolyte sur ces deux sectes et sur celles qu'il en rapproche, était de mettre en doute leur haute antiquité. Mais que vaut ce scepticisme de la critique négative, en présence du jugement d'Hippolyte, dont la valeur est reconnue ? Que pèse-t-il lorsque, aux preuves déjà si nombreuses et si instructives que nous a fournies la première moitié du second siècle sur l'existence des Evangiles et sur leur autorité, nous ajoutons celles que nous donnent les écrits des Naasséniens d'après les extraits qu'en avait fait Hippolyte ? Ecoutons-le :

Livre V, 8 : « Car tout, » dit-il, — c'est-à-dire l'auteur de l'ouvrage naassénien duquel Hippolyte tire ses extraits, — « a été fait par elle, et sans elle rien n'a été fait. Or, ce qui a été fait en elle, c'est la vie. » Et encore : « C'est là, » dit-il, « ce qui a été déclaré par le Rédempteur : Si vous ne buvez mon sang et ne mangez

ma chair, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux (Jean, VI, 53); mais quand même vous boiriez la coupe que je bois (Marc, X, 38. Matth., XX, 22), là où je vais vous ne pouvez y aller (Jean, VIII, 21). » Bientôt après on lit: « Nous avons bien entendu sa voix, mais nous n'avons pas vu son visage » (Jean, III, 8; V, 37). — On y trouve encore cette parole : « Là-dessus le Seigneur dit : Nul ne peut venir à moi, si mon Père céleste ne l'attire » (Jean, VI, 44).

Livre V, 9 : « Car, » dit-il, « Dieu est esprit. C'est pourquoi, » dit-il, « ceux-là l'adorent en vérité qui l'adorent non sur cette montagne ou à Jérusalem, mais en esprit » (Jean, IV, 21-24). Tôt après, on trouve : « Si tu savais qui est Celui qui te prie, tu le prierais toi-même et il te donnerait à boire de l'eau jaillissante et vivante. » A ces passages de Jean s'en rattachent plusieurs encore de Matthieu, VII, 6, 13, 14; III, 10; XIII, 3, et des épîtres de Paul, 1 Cor., II, 13; 2 Cor., XII, 2.

Mais ne négligeons pas de corroborer ces citations naasséniennes de l'évangile de Jean par les emprunts aux livres des *Ophites*, que nous trouvons dans un écrit du pseudo-Tertullien qui forme appendice à l'ouvrage *De la prescription des hérétiques*, et que l'on se plaît à opposer aux *Philosophoumena*, parce qu'on le

dit puisé à une source plus ancienne. Saint Jean y est évidemment cité dans le plus étroit rapport avec la glorification du serpent d'où toute la secte tire son nom ; ce qui nous autorise et nous oblige même d'autant plus à attribuer au fondateur lui-même, et non à des disciples postérieurs, l'application qu'on faisait du passage de Jean. Voici ce qu'on lit dans ce *pseudo-Tertullien*, chap. XLVII, *De la prescription des hérétiques :* « Ajoutez aussi ces hérétiques qui s'appellent Ophites (hommes du serpent). Ils glorifient si fort, en effet, le serpent, qu'ils le placent même avant le Christ ; car le serpent, disent-ils, nous a le premier fait connaître le bien et le mal. Moïse comprenant sa puissance et sa majesté, disent-ils, dressa un serpent d'airain, afin que ceux qui regardaient à lui fussent guéris. En outre, disent-ils, le Christ lui-même exalte (*incitatur*) également dans son Evangile la sainte vertu du serpent, quand il dit : « Comme Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé » (Jean, III, 14). Nous allons rencontrer le même passage chez les Pérates.

En effet, Hippolyte a fait pour les écrits des *Pérates* comme pour ceux des Naasséniens ; il les cite et en rapporte plusieurs passages extraits des Evangiles, et spécialement encore de

celui de Jean. Je vais me borner à deux citations de ce dernier. Au livre V, 12, on lit : « C'est là, » dit-il, « ce qui est déclaré : car le Fils de l'homme n'est pas venu dans le monde pour perdre le monde, mais pour que le monde fût sauvé par lui » (Jean, III, 17); et au livre V, 16 : « C'est là, » dit-il, « ce qui est déclaré : comme Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé » (Jean, III, 14) (1).

Nous n'avons point encore parlé de *Marcion*, cet homme étonnant dont la personne et l'activité furent partagées entre la foi de l'Eglise

(1) Nous tenons à faire remarquer encore, à propos de ces citations, qu'elles joignent assez souvent à une répétition littérale une libre transformation du texte; et par là elles ressemblent étonnamment à celles de Justin. En présence des citations de ce genre, tirées de Matthieu et des autres synoptiques, on se hâte de conclure qu'il existait une source extra-canonique. Mais leur analogie avec celles que les gnostiques faisaient de l'évangile de Jean, et qui sont, les unes et les autres, de la même époque, ne nous enseigne-t-elle pas combien peu cette conclusion est justifiée en ce qui regarde celles de Justin? Ou bien faut-il conclure de celle de Jean, VI, 53, à une source extra-canonique, parce que les paroles conclusives, parfaitement analogues à la citation de Justin, de Jean, III, 3 : « Vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux, » ont pris la place de celle-ci de Jean : « Vous n'aurez point la vie en vous? »

et les hérésies gnostiques. Il importe d'autant plus de nous y arrêter, qu'on s'est servi de lui comme d'une arme que l'on croyait toute-puissante pour détruire. Né au commencement du second siècle, sur les bords de la mer Noire, dans une ville alors célèbre du Pont, à Sinope, il se rendit à Rome où il professa, depuis l'an 138, ses doctrines particulières (1). Ses enseignements tendaient, par dessus tout, à rompre tout lien entre l'ancienne Alliance et la Nouvelle; aussi, conséquent avec lui-même, entreprit-il d'éliminer des écrits apostoliques tout

(1) Comparez là-dessus la page 95, note. Tertullien, *Contre Marcion*, I, 19, écrit : « Comme donc Marcion, le premier, introduisit ce dieu sous Antonin... » Malheureusement les dates sur la vie active de Marcion présentent les difficultés les plus considérables. Quoique le mot d'Irénée, III, 4, 3 : invaluit sub Aniceto, ne se rapporte pas à son *apparition* dans Rome, il est toutefois en contradiction avec Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VIII, 17, qui place Marcion avant Basilide et Valentin. Du reste, cette dernière donnée semble appuyée par la notice de Philastrius, que l'on a depuis longtemps trouvée étonnante, et que voici (hérésies 45) : « qui (c'est-à-dire Marcion) devictus atque fugatus a beato Johanne evangelista, » et aussi par ce prologue de Jean, depuis peu mis au jour, et en tout cas antérieur à Jérôme, dont nous parlerons à propos de Papias. Evidemment nous avons du moins affaire à une très-antique tradition qui avait trait à la toute première activité de Marcion, avant qu'il s'enfuît à Rome.

ce qui lui paraissait favoriser le judaïsme. L'antiquité nous apprend, en effet, qu'il avait composé un recueil des Ecrits sacrés, probablement avant le milieu du second siècle, entre les années 130 et 140, et qu'il n'y avait admis que l'évangile de Luc et dix épîtres de Paul, après en avoir mutilé et défiguré le texte conformément à ses opinions. A la vue de ces faits, des savants se sont aussitôt empressés de conclure : 1° que ce recueil fut le premier de l'Eglise; 2° que son évangile, loin d'être celui de Luc, servit d'original et de modèle à celui que nous possédons sous ce nom; 3° qu'enfin Marcion n'avait pas encore connu nos autres évangiles, et notamment celui de Jean.

A notre avis, ces trois assertions sont complétement erronées.

La première, qui voudrait que le recueil de Marcion eût précédé celui de l'Eglise elle-même, méconnaît entièrement l'histoire du Canon dont nous dirons plus tard, en nous résumant, les points capitaux tels qu'ils ressortiront de notre étude. Elle ne méconnaît pas moins la position et le point de vue que prenait Marcion à l'encontre de l'Eglise. S'appuyant sur une déclaration de saint Paul, au second chapitre de sa lettre aux Galates, relative aux divergences de conduite qui éclatèrent parmi les apôtres

eux-mêmes, cet hérétique se donna la mission d'épurer la foi chrétienne des élements juifs par lesquels il la disait défigurée.

Les plus anciens Pères de l'Eglise témoignent fort souvent de ces prétentions inouïes du fugitif de Sinope ; citons quelques-unes de leurs déclarations. Au livre III, 2, et 12 de son grand ouvrage, Irénée nous parle des hérétiques, et de Marcion qu'il a surtout en vue, en ces termes : « Ils disent qu'étant eux-mêmes doués de plus de sagesse que les anciens et même que les apôtres, ils ont découvert la vérité vraie, et que les apôtres ont mêlé aux paroles du Sauveur les choses qui appartiennent à la loi. Ils prétendent que les apôtres n'annoncèrent l'Evangile qu'imbus encore de judaïsme ; mais qu'ils sont eux-mêmes plus sincères et plus sages qu'eux. De là vient que Marcion et ses disciples se sont mis à massacrer les Ecritures, rejetant certaines parties dans leur entier, mutilant l'évangile selon Luc et les épîtres de Paul, et ne trouvant de légitimes que celles qu'ils ont rapetissées à leur taille. » Tertullien nous enseigne la même chose dans son écrit *Contre Marcion* (IV, 3) : « Mais Marcion, s'appuyant sur l'épître aux Galates, où Paul blâme les apôtres eux-mêmes comme ne marchant pas de droit pied selon la vérité de l'Evangile,

et où il accuse en même temps certains faux apôtres de pervertir l'Evangile de Christ, s'efforce de détruire l'état de ces Evangiles qui ont été publiés sous le nom d'apôtres et aussi d'hommes apostoliques comme étant leurs propres écrits, pour acquérir au sien le crédit qu'il leur ôte. » Et Origène, repassant les souvenirs de l'Eglise, pouvait dire, à son tour, dans son traité *Contre Celse* (II, 27) : « Je ne connais pas d'autres hommes qui aient taillé et mutilé l'Evangile, que les sectateurs de Marcion et ceux de Valentin, etc. (1). »

(1) Irénée, III, 2 : Adversantur Marcion et alii hæretici, dicentes se non solum presbyteris sed etiam apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem. Apostolos enim admiscuisse ea quæ sunt legalia, Salvatoris verbis, et non solum apostolos sed etiam Dominum, etc. III, 12 : Et apostolos quidem adhuc quæ sunt Judæorum sentientes, annuntiasse Evangelium, se autem sinceriores et prudentiores apostolis esse. Unde et Marcion et qui ab eo sunt, ad intercidendas conversi sunt Scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium, et epistolas Pauli decurtantes, hæc sola legitima esse dicunt, quæ ipsi minoraverunt. Tertullien, *adv. Marcionem*, IV, 3 : Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggilantis ut non recto pede incedentes ad veritatem Evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervententes Evangelium Christi, connititur ad destruendum statum eorum Evangeliorum, quæ propria et sub apostolorum nomine

Il est donc bien évident que, pour réussir dans son entreprise de réformateur, Marcion était obligé de tronquer les Ecrits apostoliques qui constituaient déjà la norme de foi de la chrétienté. Son procédé à l'égard des épîtres de Paul dont il rejetait les pastorales, prouve incontestablement, à lui seul, que l'accusation des Pères était fondée; d'où nous concluons qu'il en avait agi de même à l'égard de l'évangile de Luc. Il n'était donc que fidèle à son principe et à sa méthode, lorsqu'il excluait de son recueil d'autres écrits du Nouveau Testament. On conçoit que cette opération antijudaïque, appliquée à tel ou tel autre écrit sacré, eût conduit au même résultat; et il va de soi, sans que la critique moderne ait besoin d'en faire un objet de prédilection, qu'exaltant et glorifiant saint Paul à l'excès, Marcion ait préféré ses dix Lettres et l'évangile de son compagnon et de son ami Luc, sur la composition duquel on estimait, de très-bonne heure, que l'apôtre avait exercé une influence particulière, et que l'on s'était habitué à considérer comme son évangile (1).

eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem quam illis adimit suo conferat.

(1) Voyez Irénée, III, 1, 1. « Et Luc, disciple de Paul,

On a dit tout récemment (1), non sans une grande naïveté, que Marcion, vivant dans une province aussi éloignée que l'était celle du Pont, pouvait bien n'avoir eu qu'une connaissance restreinte des Livres chrétiens ; de sorte qu'il n'aurait formé son recueil que des écrits qui se trouvaient dans son milieu ecclésiasti-

écrivit dans un livre l'évangile que son Maître prêchait. » — Tertullien, *Contre Marcion*, IV, 5 : Car on a coutume d'attribuer à Paul le digeste (ou recueil) de Luc. — De même Origène, dans l'*Hist. ecclés.* d'Eusèbe, VI, 25, — Eusèbe, lui-même, III, 4, et Jérôme, *Des hommes illustres*, ch. 7 ; dans ces trois passages il est directement déclaré qu'on admettait que Paul a désigné l'évangile de Luc comme *son* évangile, Rom., II, 16. Ajoutez aussi le *Dialogue du pseudo-Origène contre les marcionites*, section I (œuvres d'Origène, édition Delarue, vol. I. p. 808) où, à cette question de l'orthodoxe : « Qui est celui qui a écrit l'Evangile dont tu dis qu'il est unique ? » le marcionite répond : « Christ ! » et où encore, à cette autre question : « Le Seigneur lui-même a-t-il écrit : J'ai été crucifié et je suis ressuscité le troisième jour ? Ecrit-il ainsi ? » on répond : « L'apôtre Paul l'a ajouté. ».

(1) Voyez A. Ritschl, professeur à Gœttingue, dans les *Annales* de théologie allemande, 1866, 2e cahier, p. 355, où il dit ironiquement, en parlant de Tischendorf : « Ainsi n'est-il pas naturellement en état de se figurer que dans une province éloignée comme celle du Pont, on ne puisse pas avoir, sans qu'il y aille de notre faute, une connaissance des livres chrétiens moins étendue ou plus limitée que dans d'autres provinces de l'Eglise. »

que. Mais ne sait-on pas que cette province qui, déjà du temps de Pline, comptait de très-nombreux chrétiens à côté de beaucoup de juifs, n'était pas plus éloignée d'Ephèse et d'Antioche, ces deux centres chrétiens de l'Asie Mineure, que ne l'est Naples de Milan ! Et qui donc, excepté un professeur à courte de vue, voudrait en conclure que tous nos Evangiles n'étaient point connus encore au Pont, en 140, pas même par un savant homme qui s'occupait, comme Marcion, de faire à sa guise un recueil des Ecrits sacrés des chrétiens ? Quoi ! les fidèles du Pont possédaient l'épître aux Romains et les deux aux Corinthiens, et l'on voudrait que l'évangile de Jean, qui existait alors, n'eût pas encore trouvé le chemin d'Ephèse à Sinope ? D'ailleurs, à quoi sert d'invoquer l'éloignement d'une province, puisque Marcion se rendit à Rome dans les trente dernières années de sa vie, pendant lesquelles il conquit une position influente et resta fidèle à son Canon, si tant est qu'il l'eût fixé déjà auparavant. La connaissance, prétendue restreinte, qu'il avait eue de la littérature chrétienne dans sa patrie, aurait dû prendre fin à Rome, la capitale du monde ; et cependant rien ne nous indique qu'il ait élargi et agrandi plus tard son Canon.

La seconde assertion, marquée, dès son ori-

gine, au coin de l'arbitraire le plus évident, et d'après laquelle l'évangile de Marcion aurait servi de modèle à celui de Luc, a été abandonnée par les plus récents représentants de l'Ecole négative. Toutefois, quelques savants admettent encore que notre évangile de Luc, aussi bien que celui de Marcion, ne sont l'un et l'autre qu'une rédaction postérieure d'un évangile plus ancien qui s'est perdu ; à ce compte, celui de Marcion ne proviendrait pas de celui de Luc, mais marcherait à ses côtés comme son égal, et ils émaneraient tous les deux d'un document primitif auquel celui de Marcion serait même plus fidèle que le nôtre. En faisant un pas de plus dans cette voie, l'on devait en venir à trouver dans l'écrit de Marcion, le plus ancien de tous les manuscrits des Evangiles ; et c'est aussi ce qui est arrivé.

Sans nous arrêter à cette dernière idée, fruit d'une imagination dévorée de la fièvre d'inventer, cette opinion est radicalement contredite par Irénée, par Tertullien, et par Epiphane, qui avaient dans leurs mains l'évangile de Marcion (1); et elle n'a acquis une ombre de

(1) Voyez Irénée, I, 27, 2 : « Marcion se plaît à mutiler l'évangile qui est selon Luc, etc. » III, 12, 12 : « d'où Marcion et ses disciples... mutilant l'évangile selon Luc et les

vraisemblance que grâce aux renseignements très-incomplets qui nous ont été transmis sur cette œuvre, et à des hypothèses insoutenables, comme lorsqu'on a eu recours au prologue de Luc, mais en le dénaturant. On a également essayé de séparer du texte original de notre Luc les prétendues additions postérieures dont on l'aurait gratifié, afin de lui restituer sa pureté primitive; mais ces tentatives n'ont servi qu'à mettre dans tout son jour l'arbitraire excessif de cette critique ultra-capricieuse, qui s'est tant exercée de nos jours à ruiner la solidité de nos Evangiles. Et qu'on ne se fasse pas un argument de ce fait que Marcion n'avait inscrit aucun nom propre d'auteur en tête de son évangile; car il était conduit à garder ce silence anonyme par la prétention qu'il affichait de proclamer son évangile comme étant le seul véritable (1).

épîtres de Paul. » Tertullien, *Contre Marcion*, IV, 2 : « D'entre ceux que nous avons, Marcion paraît avoir choisi Luc pour le massacrer. Donc Luc, non apôtre mais apostolique... » Voici le texte : Ex iis quos habemus Lucam videtur Marcion elegisse quem cæderet. Porro Lucas non apostolus sed apostolicus... — Voyez encore, même écrit, IV, 4. Epiphane, *Hæres*, XLII, 11.

(1) Tertullien, *Contre Marcion*, IV, 2 : « Marcion n'assigne aucun auteur à son évangile. » Marcion evangelio scilicet suo nullum adscribit auctorem...

Passons à la troisième assertion : sa réfutation jettera du jour sur les deux premières. Marcion, nous dit-on, n'aurait point connu les autres évangiles, et notamment celui de Jean. Mais si nous parvenons à établir qu'au contraire cet hérésiarque les trouva dans l'Eglise tels que nous les possédons aujourd'hui, nous verrons alors s'écrouler successivement d'elles-mêmes, la prétendue priorité de son recueil sur le Canon primitif de l'Eglise, la prétendue dépendance parallèle de l'évangile de Marcion et de celui de Luc, d'un écrit original qui aurait été leur source commune, et les conséquences que l'on en tire contre l'autorité de notre quadruple évangile canonique ; sans compter que nous obtiendrons ainsi une preuve très-considérable en faveur de la haute antiquité et de l'authenticité de l'évangile de Jean.

Quelles sont donc nos raisons pour affirmer qne Marcion connaissait nos Evangiles? Nous en appelons à tout ce qu'Irénée et Tertullien nous rapportent à ce sujet. Le premier nous déclare que cet hérésiarque se donnait pour être plus véridique que les apôtres *qui nous ont transmis l'Evangile*, en ce qu'il avait offert à ses disciples non pas *l'Evangile entier*, mais *une partie* seulement; ce qui signifie, selon le sens et le langage d'Irénée, que Marcion ne leur communi-

quait de l'ensemble et de la totalité des Evangiles qu'un seul, celui de Luc, I, 27, 2. Or, que nous devions entendre par les expressions *évangile* et *partie* de l'Evangile, les *livres* eux-mêmes et non point la *prédication* évangélique, c'est ce que prouve encore cet autre passage où il est dit de Marcion d'abord, et puis des hérétiques semblables : « Ils prétendent que les apôtres n'ont annoncé l'Evangile qu'en étant tout imbus de préjugés juifs, mais qu'ils étaient eux-mêmes plus sincères, plus vrais et plus sages que les apôtres, III, 12, 12. » Et Irénée continue en disant : « C'est pourquoi aussi Marcion et ses partisans *se sont mis à mutiler les Ecritures*, rejetant certaines parties complétement, tronquant l'évangile de Luc et les épîtres de Paul, et soutenant que ces écrits mutilés par eux sont seuls *légitimes*. » On le voit, point d'équivoque dans ces données. Irénée suppose évidemment que ses lecteurs connaissent exactement cette mutilation des saints Ecrits et ce rejet de quelques-uns. Il faut donc nous placer à son propre point de vue, si nous voulons arriver à une saine intelligence des choses.

Les déclarations de Tertullien sont encore plus précises, s'il est possible, quoique nous ne devions pas oublier que lui aussi n'écrit pas

pour des critiques toujours prêts à tourner à l'avantage de leurs propres préjugés tout manque de pleine clarté. Après avoir cité l'abus que Marcion faisait du second chapitre de la lettre aux Galates, ce Père continue ainsi (IV, 3) : « Il s'efforce de détruire l'état de ces Evangiles qui ont été publiés comme leur étant propres, sous les noms d'apôtres et aussi d'hommes apostoliques, afin d'acquérir au sien le crédit qu'il leur ravit. » Nous sommes contraints d'entendre par *ces Evangiles qui portent le nom d'apôtres et aussi d'hommes apostoliques* nos quatre absolument, si nous ne voulons pas nous méprendre, de propos délibéré, sur les paroles de Tertullien; car ce Père venait de désigner antérieurement, (IV, 2), de la façon la plus nette et la plus claire, les Evangiles comme ayant été écrits en partie par des apôtres, par Jean et par Matthieu, et, en partie, par des hommes apostoliques, par Luc et par Marc (1). — Pour échapper à ce témoignage si précis et si positif de Tertullien, sans l'accuser lui-même d'ignorance ou d'altération, on a eu recours à ce malheureux expédient de dire qu'il s'agit ici d'Evangiles apocryphes portant de faux noms d'apôtres. Mais pour soutenir un instant cette illusion ou cette

(1) Voir plus haut page 152. Note.

erreur de Tertullien, — car on ne saurait y voir que difficilement autre chose, — il faut au moins déclarer inauthentiques ces dernières paroles de ce Père : « Pour acquérir au sien le crédit qu'il ravit à ceux-là (aux Evangiles des apôtres). » En outre, Tertullien dit plusieurs fois, à propos de certains passages de l'évangile de Matthieu : « Marcion a rayé cela de l'Evangile. » Comparez *Contre Marcion*, II, 17; IV, 7. Dans son livre : *De la chair de Christ*, 2, il apostrophe Marcion en ces termes : « C'est pour ces motifs, je pense, que Marcion a osé détruire tant d'instruments (documents) originaux du Christ, pour que sa chair (sa nature humaine réelle) ne fût point prouvée. Par quelle autorité l'as-tu fait, je te prie? Si tu es prophète, prédis quelque chose; si tu es apôtre, prêche publiquement; si tu es un homme apostolique, pense comme les apôtres; si tu es simplement chrétien, crois ce qui a été transmis. Si tu n'es rien de cela, je dirai à bon droit : meurs! Car tu es déjà mort, puisque tu n'es pas chrétien, ne partageant pas la foi qui fait les chrétiens (1). »

(1) *De carne Christi*, 2 : « His opinor consiliis, tot originalia instrumenta Christi delere Marcion ausus est, ne caro ejus probaretur. Ex quâ, oro te, auctoritate? Si propheta es, prænuntia aliquid; si apostolus, prædica publice; si apostoli-

Or, les termes si remarquables *tant d'instruments originaux du Christ* se rapportent aux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, comme le prouvent irréfragablement les lignes précédentes dans lesquelles Tertullien énumère les motifs de Marcion. — Au livre IV, chap. 5, de son écrit *Contre Marcion*, ce Père le blâme de ne pas avoir adapté à son but, au lieu de l'évangile d'un homme apostolique, de Luc (qui était par cela même secondaire), ceux dont il avouait que l'autorité était supérieure parce qu'ils provenaient d'apôtres réels. « Pourquoi Marcion n'a-t-il pas aussi touché à ceux-là, — aux autres évangiles, — soit pour les corriger s'ils avaient été corrompus, soit pour les reconnaître, s'ils étaient restés en leur intégrité? Car il est convenable que si quelques-uns pervertissaient l'Evangile, c'est à l'altération de ceux dont on savait l'autorité plus admise qu'il fallait surtout remédier (1). » — Il dit aussi : *De la chair de*

cus, cum apostolis senti; si tantum christianus es, crede quod traditum est. Si nihil istorum es, merito dixerim, morere! Nam et mortuus es, qui non es christianus, non credendo, quod creditum, christianos facit. »

(1) *Adv. Marc.*, IV, 5 : Cur non hæc quoque (cætera Evangelia) Marcion attigit, aut emendanda si adulterata, aut agnoscenda si integra? Nam et competit ut, si qui Evangelium per-

Christ, 3 : « Si tu n'eusses point, de propos délibéré, rejeté en partie et en partie corrompu les écrits qui allaient à l'encontre de ton système, l'évangile de Jean t'aurait confondu (1).» — Enfin, Tertullien en appelle à une lettre de Marcion pour établir, par son propre témoignage, qu'il admettait d'abord ce que plus tard il avait rejeté : « Tu l'as avoué toi-même dans une certaine lettre, et les tiens ne le nient point, et les nôtre le prouvent (2). »

De toutes ces citations il résulte, avec une

vertebant, eorum magis curarent perversionem quorum sciebant auctoritatem receptiorem.

(1) *De carne Christi*, 3 : Si scripturas opinioni tuæ resistentes non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te in hac specie evangelium Johannis.

(2) *De carne Christi* : Et eo mortuus es, quo magis non es christianus ; qui cum fuisses, excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola, et tui non negant et nostri probant. Igitur rescindens quod credidisti, jam non credens rescidisti ; non tamen quia credere desiisti, recte rescidisti. Atque in rescindendo quod credidisti, probas, antequam rescinderes, aliter fuisse quod credidisti. Aliter illud, ita erat traditum ; porro quod traditum erat, id erat verum, ut ab eis traditum, quorum fuit tradere. Ergo quod erat traditum, rescindens, quod erat verum rescidisti. » Il ne faut pas oublier que dans tout ce passage il est question des « originalia instrumenta Christi, » des Evangiles originaux du Christ.

pleine certitude, que Tertullien faisait à Marcion le grave reproche d'avoir rejeté postérieurement ce qu'il avait d'abord admis, c'est-à-dire les quatre Evangiles que ce Père recevait de plein concert avec toute l'Eglise; car on ne saurait en excepter celui de Jean qu'il mentionne formellement dans sa polémique. Nous venons même de voir qu'il invoquait contre lui le propre témoignage de cet hérétique, tel qu'il était contenu dans l'une de ses lettres. En présence de ces arguments si péremptoires, on s'est demandé si Tertullien méritait, en cette affaire, toute notre confiance.

Les critiques qui se plaisent à reconstruire l'histoire de la primitive Eglise avec leurs préjugés et leurs fantaisies, n'éprouvent pas même un moment d'embarras pour éluder la force de ces attestations. Sachons le reconnaître, les ardeurs polémiques de ce grand Africain, unies à ses convictions profondes et passionnées, l'ont entraîné quelquefois à des injustices envers ses adversaires. Mais cela nous donne-t-il le droit d'affirmer qu'il tire, juste ici, de fausses conclusions? On ne craint pas de flétrir ses déclarations si parfaitement logiques, en les appelant des entorses malicieuses (1). En vain

(1) *Ritschl*, en effet, dit dans les *Annales de la théologie*

l'accusation légitime de Tertullien contre les hérétiques trouve-t-elle déjà en Irénée un excellent appui, cet accord historique ne déconcerte pas des adversaires qui se montrent si habiles à dénaturer le sens des choses les plus claires, d'autant plus que les passages de l'évêque de Lyon renferment plutôt des indices que des développements affirmatifs. Mais quoi! dirons-nous, n'est-il pas de la dernière évidence, par tous nos extraits antérieurs, que la réforme de l'Evangile (1), entreprise par Mar-

allemande, 1866, 2e cahier: « L'Africain était grand aussi pour tordre malicieusement les assertions de ses adversaires hérétiques, et celui qui a lu avec soin sa polémique contre Marcion doit savoir combien il faut rabattre des dires de Tertullien, pour rétablir l'état réel, historique, des choses. Quand Marcion se plaignait de la corruption de l'Evangile (depravatio Evangelii) et s'annonçait comme correcteur de l'Evangile (emendator Evangelii), il entendait par *Evangile*, la *règle de foi*, le christianisme comme foi commune, qu'il croyait devoir purifier des additions juives que les antipauliens y avaient ajoutées. Or, comme Marcion ne défendait pas la collection des Evangiles que Tertullien connaissait, ce Père *concluait* des intentions réformatrices de ce chef de secte, qu'il combattait aussi la valeur de ce recueil évangélique. »

(1) Voyez *Contre Marcion*, IV, 4. Voici la propre donnée de Tertullien, à l'aide de laquelle on veut prouver son malentendu : « emendator sane evangelii a Tiberianis usque ad Antoniana tempora eversi Marcion solus et primus obvenit, ex-

cion, avait pour but spécial de redresser, de restaurer les écrits canoniques du Nouveau Testament? Tertullien ne savait-il pas, aussi bien que ces maîtres de nos jours qui veulent lui faire la leçon, que le terme d'*Evangile* signifiait encore autre chose qu'un écrit, qu'un livre évangélique? Et cependant on voudrait nous faire accroire que lorsqu'il accuse Marcion d'avoir rejeté les autres évangiles que lui, Tertullien, connaissait si bien, et que des noms d'apôtres, inscrits à leur tête, accréditaient; que lorsqu'il l'accuse d'avoir mutilé celui de Luc et dix épîtres de Paul, ce Père ne s'est livré qu'à de malicieuses entorses et à des conséquences malencontreuses! Et pourquoi tout cela, je vous prie? Ah! c'est qu'il faut, à tout prix, repousser la vérité, et affaiblir, que dis-je? détruire l'une des

spectatus tamdiu à Christo, pœnitente jam quod apostolos præmisisse properasset sine præsidio Marcionis; nisi quod humanæ temeritatis, non divinæ auctoritatis negotium est hæresis, quæ sic semper emendat Evangelia dum vitiat. » Certainement Marcion s'est présenté seul et le premier pour corriger l'Evangile bouleversé depuis les temps de Tibère jusqu'à ceux d'Antonin, lui si longtemps attendu par le Christ qui se repentait déjà de ce qu'il s'était trop hâté d'avoir envoyé à l'avance ses apôtres sans l'assistance de Marcion; à moins que l'hérésie, qui corrige toujours ainsi les Evangiles en les viciant, ne soit affaire de témérité humaine et non d'autorité divine.

importantes preuves de la précoce autorité des Evangiles, et de celui de Jean en particulier! En voilà bien assez, je pense, pour que des lecteurs étrangers à la littérature savante se fassent eux-mêmes une opinion et se forment un jugement sur ces matières. Et puis nous croirons n'avoir pas perdu notre peine, si nous leur avons montré, par quelques exemples, ce que vaut cette sagesse professorale qui espère pouvoir flétrir nos Evangiles en leur imprimant le sceau d'écrits apocryphes.

L'un des phénomènes les plus intéressants de l'Eglise, et dont l'influence se fit longtemps sentir, fut celui du *Montanisme*. Cette secte voulut réagir contre le gnosticisme qui étouffait sous des spéculations philosophiques la simplicité de la foi chrétienne, et elle chercha le salut dans l'expérience immédiate, intime et profonde de la vérité. Mais en luttant contre cette invasion de la philosophie orientale, et contre un formalisme ecclésiastique, traditionnel et extérieur, qui s'organisait pour lui résister, elle fit comme les gnostiques : elle franchit les limites, et tomba dans les écarts d'un prophétisme exalté et fanatique qu'elle mettait au-dessus du développement régulier de la foi et de l'Eglise, dont la nouvelle naissance et l'illumination par l'esprit de Dieu sont les solides fondements.

Il est difficile de dire quelle est la position que le Montanisme prit à l'égard des écrits du Nouveau Testament, parce que nous sommes à peine en mesure de distinguer exactement entre le Montanisme primitif, tel qu'il parut en Phrygie, et la forme que le caractère réformateur de Tertullien donna à ce système, vers la fin du second siècle. Les données d'Eusèbe, que ce Père puisa, sans doute, dans des écrits appartenant aux dernières années du règne de Marc-Aurèle, 161-180, et celles d'Epiphane qui se proposait de réfuter, sont fort incomplètes. Le peu qu'en dit Irénée a reçu des interprétations très-diverses, puisqu'elles se contredisent l'une l'autre. Et quant aux maigres indications des *Philosophoumena* d'Hippolyte, on soupçonne qu'elles se rapportent à l'époque de Tertullien plutôt qu'aux origines de cette secte vers l'an 150.

Cela dit, voici la question spéciale qui se pose : le Montanisme s'est-il approprié, dès le début, et sous les auspices de l'évangile de Jean, cet esprit prophétique qu'il prétendait être descendu sur Montan et sur ses partisans, cet esprit que Tertullien, à n'en pas douter, met dans le plus étroit rapport avec le Paraclet que le Sauveur promit à ses disciples? (Jean, XIV, 16, 26, etc.) Le caractère indépendant,

effréné, dirai-je, de cette exaltation phrygienne porterait plutôt à conclure à une complète émancipation de la lettre qu'à une stricte soumission à l'Evangile, et les extraits que contient l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, V, 16-19, ainsi que les articles d'Epiphane, ne renferment rien à ce sujet. Mais il en est autrement de ce qu'Eusèbe lui-même, et, longtemps avant lui, Irénée et Hippolyte, nous déclarent. Eusèbe nous apprend que les Montanistes voyaient en leur chef le Paraclet (1). Irénée nous dit, III, 11, 9 : « D'autres, pour rendre inutiles et vains les dons de l'esprit qui ont été répandus aux derniers temps sur l'espèce humaine, selon le décret du Père, n'acceptent point cette espèce de l'Evangile (d'entre les quatre espèces) que présente celui de Jean, où le Seigneur a promis l'envoi du Paraclet ; mais ils rejettent à la fois l'Evangile et l'esprit prophétique. Pauvres malheureux qui accordent, il est vrai, qu'il y a de faux prophètes, mais qui refusent à l'Eglise le don de prophétie ; semblables en cela à ceux qui, à cause des hypocrites, s'abstiennent de tout commerce avec les frères (2)! » Sur les traces de Lücke et

(1) τὸν μὲν Παράκλητον Μοντανὸν αὐχοῦντες.

(2) Voici le texte en latin : « Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placi-

de beaucoup d'autres, nous tenons pour complétement erronée l'interprétation qui applique ce passage aux Montanistes (1), car tout y rappelle, au contraire, leurs ennemis qu'Epiphane a très-spirituellement caractérisés par un mot

tum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem (il a décrit, avant, le *quadriforme evangelium*, l'évangile à quatre formes, et il parle de chacune des quatre *species*, formes ou figures) non admittunt quæ est secundum Johannis evangelium in qua Paracletum se missurum Dominus promittit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere qui pseudoprophetas quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia; similia patientes his, qui propter eos qui in hypocrisi veniunt etiam a fratrum communicatione se abstinent. »

(1) Dans l'autre cas, les Montanistes, et leurs plus résolus adversaires, les Aloges, se seraient rencontrés dans leur rejet commun de l'évangile de Jean. Or cette hypothèse n'est pas seulement grossièrement contradictoire en elle-même et privée de tout point d'appui, mais elle est encore contredite par tout ce qu'Hippolyte, Tertullien et Eusèbe nous disent du rapport qu'il y avait entre le Paraclet et l'esprit prophétique des Montanistes. En outre, si ces derniers eussent primitivement répudié l'évangile de Jean, comment peut-on alors expliquer que ce même évangile se présente à nous étroitement uni au Montanisme, dans la personne et dans les écrits de Tertullien qui en fut le réformateur, sans la moindre trace d'opposition au Montanisme antérieur? Enfin tout ce que renferme ce passage d'Irénée s'applique excellemment aux Aloges, mais demeure parfaitement incompréhensible si on le rapporte aux Montanistes.

à double entente, celui d'*Aloges*. Ce même Père atteste aussi que ces Aloges repoussaient l'évangile et l'Apocalypse de Jean. Or, si le rejet de cet évangile constitue un signe distinctif et une marque essentielle des adversaires du Montanisme, n'est-il pas vraisemblable que la cause en était dans le lien qui rattachait l'esprit prophétique de cette secte au Paraclet de cet écrit sacré ? Il n'y a pas lieu de croire que ce soient les Aloges eux-mêmes qui aient été les premiers à signaler cette connexion; mais les paroles d'Irénée nous le montrent lui-même déjà persuadé que ces sectaires avaient répudié cet évangile à cause même de ce rapport, à cause de cette idée déduite de l'écrit de Jean. Irénée peut s'être trompé s'il admettait que ce lien avait été le motif unique ou du moins le motif le plus capital des Aloges; car Epiphane nous rapporte qu'ils prétextaient encore des différences de récits entre Jean et les Synoptiques; toutefois il nous semble ressortir incontestablement de ses paroles qu'à ses yeux les Montanistes rattachaient leur esprit prophétique au Paraclet de Jean, et faisaient, par conséquent, usage de cet évangile. Enfin Hippolyte nous dit au livre VIII, 19, de ses *Philosophoumena* : « Les hérétiques phrygiens ont été fascinés par Priscille et par Maximille, qui se proclament

prophétesses, affirmant que le Paraclet est entré en elles. »

D'après tous ces faits, que faut-il donc penser? Les courts extraits faits par Eusèbe et les réfutations d'Epiphane ne contiennent rien sur le rapport du Paraclet de Jean avec le Montanisme. Mais Irénée, Hippolyte, Tertullien (1) et Eusèbe sont unanimes à le reconnaître et à le proclamer; et il n'est pas moins certain, surtout selon le témoignage d'Irénée, que le rejet de l'évangile de Jean par les Aloges n'était que la contre-partie de la vénération que les Montanistes professaient pour ce même livre saint.

Il va sans dire qu'on a essayé au sujet du Montanisme ce qu'on avait fait pour Valentin, c'est-à-dire d'intervertir l'ordre chronologique et le rapport de dépendance dans lesquels il se trouve à l'égard de l'évangile de Jean; on a, du moins, hautement présumé que l'évangile pouvait bien être sorti du même cercle d'idées et d'intuitions théologiques qui avait donné naissance au mouvement montaniste. Mais

(1) *Contre Praxeas*, 13, il dit : Nos Paracleti, non hominum discipuli. « Nous sommes les disciples du Paraclet, et non des hommes. » Comparez : *De la résurrection de la chair*, 63 : « Per novam prophetiam de Paracleto inundantem, » et beaucoup d'autres passages.

dans quelle confusion d'idées ne faut-il pas être tombé, et de quelle hostilité ne faut-il pas être animé contre cet évangile, pour recourir à de tels expédients, et pour vouloir transformer en des arguments contraires les attestations historiques qui lui sont favorables? Eh bien! plaçons-nous un instant sur ce terrain, et figurons-nous que l'évangile de Jean ait vu le jour, comme le Montanisme, vers l'an 150. Voilà donc l'Eglise qui ne tient aucun compte de l'apparition tardive de cet écrit, ni du stigmate de fraude pieuse qui en était l'inévitable conséquence! l'Eglise, qui ne s'arrête pas davantage au caractère tout spécial et aux nombreux détails de cet évangile indépendant dont les différences d'avec les trois autres sont si tranchées, et qui pourtant l'accepte sincèrement comme authentique, aussi bien que l'hérésie anti ecclésiastique en général, et le Montanisme en particulier! Seule, une petite secte également hostile aux Montanistes et à l'Eglise, celle des Aloges, prend sur elle de le rèjeter à cause des contradictions prétendues de ce nouvel évangile avec les anciens, mais sans parvenir à donner à son opposition une valeur et une portée quelconques. Est-ce assez d'invraisemblances, d'impossibilités, pour ne pas dire plus? Et puis, l'accord entre la doctrine

montaniste et l'évangile de Jean est-il donc si évident? De bien s'en faut; car, sans insister sur ce que leurs points de contact se bornent à l'idée du Paraclet, qui d'ailleurs ne porte pas dans l'Evangile le cachet saillant d'une idée de parti, et sans relever la différence si profonde qui marque tout leur esprit et toute leur manière d'être, les notions mêmes du Paraclet, dans Jean et dans le Montanisme, diffèrent autant l'une de l'autre, qu'un modèle ecclésiastique diffère d'une copie hérétique.

En outre, les adversaires du Montanisme protestent eux-mêmes contre cette date postérieure que l'on voudrait assigner à l'évangile en question, en le faisant dériver du mouvement montaniste au milieu du second siècle. Oui, ces Aloges ignoraient absolument que cet évangile fût un écrit récent, nouvellement né, dirai-je; et s'ils le croyaient, ainsi que l'Apocalypse, indigne de l'Eglise, ils attribuaient toutefois l'un et l'autre à un contemporain de saint Jean, à Cérinthe. Ainsi les ennemis de cet écrit sacré n'eurent pas même l'idée de suspecter son ancienneté, puisqu'ils le font remonter jusqu'à l'époque apostolique. Ce fait ne prouve-t-il pas sans réplique que l'Eglise s'en servait alors déjà depuis longtemps, et qu'il n'y avait

pas d'objection possible contre sa haute antiquité?

Remarquons encore que ces mêmes hérétiques faisaient de l'évangile et de l'Apocalypse des écrits étroitement connexes, et les refusaient également à Jean pour les attribuer ensemble à Cérinthe.

Or, l'Apocalypse si formellement attestée déjà par Justin comme l'œuvre de Jean, ne lui a point été contestée par les sceptiques de Tubingue. Concluons donc de la conduite des antimontanistes, que dans la conscience et d'après l'usage de l'Eglise, les deux écrits passaient également pour être de Jean.

Ainsi, les hérétiques de la première moitié du second siècle contribuent puissamment à nous faire connaître la date reculée de nos Evangiles; et nous tenons pour impossible d'échapper à la valeur et à la portée du témoignage qu'ils leur rendent, et notamment à celui de Jean, sans recourir à des habiletés de sophiste qui dénaturent l'état réel des choses au lieu de l'élucider.

Sortons un instant de l'Eglise, et allons à la rencontre de ces adversaires déclarés pour lesquels la prédication de la croix n'était que folie et scandale. Au temps où les gnostiques agitaient et troublaient profondément les esprits, on vit paraître contre la foi chrétienne un livre

plein de dédain et de raillerie, dû à la plume de *Celse*, l'un de ses ennemis les plus acharnés. Mais non-seulement cet écrit, depuis longtemps perdu, ne nuisit en rien au christianisme, il lui vint encore en aide en provoquant la réfutation, aussi spirituelle que savante, d'Origène. Rien n'est plus propre, en effet, que ce beau travail, à nous convaincre pleinement que Celse faisait le plus abondant usage de nos Evangiles, puisqu'il y puisait expressément la matière de ses objections. A coup sûr, il avait nos quatre récits sacrés sous les yeux, quand il remarque qu'à la résurrection de Jésus deux anges, d'après les uns, et un seul d'après les autres, parurent au tombeau, 5, 56; ce qu'Origène explique en ajoutant que les premiers étaient ceux de Luc et de Jean, et les derniers ceux de Matthieu et de Marc. C'est en des termes plus précis, plus explicites encore, qu'il soumettait à sa critique des récits empruntés soit aux trois Synoptiques et à Matthieu surtout, soit à Jean. En voici des exemples péremptoires : le récit des Mages adorateurs qu'il appelle Chaldéens, et le meurtre des enfants par Hérode, I, 58; — la fuite de l'enfant Jésus en Egypte sur l'ordre de l'Ange, I, 66; — l'apparition de la colombe au baptême, I, 40; — la naissance par la Vierge, I, 40; — l'instruction que Jésus donne aux disci-

ples, Matth., X, 23 : « Quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre, etc., » I, 65; — l'agonie en Gethsémané, 2, 24 ; — la soif sur la croix, 2, 37; — cette sentence de Jésus : « Qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux, » dans laquelle il veut retrouver une pensée défigurée de Platon, 6, 16; — le commandement de Jésus, dans Matth., V, 39, et Luc, VI, 29 : «Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente-lui aussi l'autre, » qu'il veut également attribuer à Platon. Il n'est pas moins évident qu'il possédait l'évangile de Jean, quand il nous dit que Jésus fut invité par les Juifs qui étaient dans le temple à faire un miracle, Jean, II, 18; — quand il attaque le terme de Logos, de Parole de Dieu, employé pour désigner Jésus, 2, 31 ; — quand il se moque, 2, 36, du fait qu'à la crucifixion il coula du sang de son côté, Jean, XIX, 34; — quand il mentionne, 2, 59, que le Crucifié montra les marques de son châtiment et ses mains percées, Jean, XX, 27. Et qu'on ne vienne pas dire que Celse avait puisé toutes ces choses dans la tradition chrétienne vivante, car il insiste lui-même sur ce point qu'il empruntait ses armes aux livres évangéliques des chrétiens. Il avait écrit, en effet, selon la citation textuelle

qu'en fait Origène, 2, 74, ces remarquables paroles : « Et nous vous avons exposé cela d'après *vos propres livres*; nous n'avons pas besoin d'un autre témoignage, car vous tombez sur votre propre glaive (1). » Origène remarque, il est vrai, que Celse avait avancé bien des choses qui ne sont pas dans les Evangiles, comme lorsqu'il rapportait des données blasphématoires sur Marie, ou des fables de l'Enfance, points qu'Origène avait traités dans le premier livre de son écrit *Contre Celse*, I, 28 et 32. Mais, d'après sa propre déclaration, Celse renonce complétement à ces choses dans le cours de son écrit, pour s'en tenir exclusivement aux récits des disciples de Jésus; voici les propres paroles que cite Origène, 2, 13; c'est le Juif de Celse qui dit : « Je pourrais encore apporter beaucoup de choses vraies sur le compte de Jésus, mais qui diffèrent considérablement *de celles qui ont été écrites par ses disciples* (2); aussi les laisserai-je de côté. » Evidemment, Celse n'agit ainsi que parce que ces écrits jouissaient déjà et jouis-

(1) **Voici le texte** : ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων, εφ' οἷς οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρήζομεν · αὐτοὶ γαρ περιπίπτετε. D'après 2, 27, Celse fait dire à son Juif que les chrétiens, dans un but polémique, changent et défigurent l'*Evangile*.

(2) Ὑπὸ τῶν μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ γραφεῖσιν.

saient eux seuls, d'une autorité canonique dans l'Eglise.

Que pense de ce témoignage, rendu par Celse à l'autorité de nos Evangiles, cette critique négative qui ne croit pas à cette autorité, et surtout à celle de Jean? Ne pouvant pas le nier, elle a recours, selon son habitude, à ce pauvre système de rajeunissement qui lui réussit si mal, et que nous avons vu se couvrir de confusion à propos d'Héracléon. Elle se prend à dire : Celse a été un contemporain d'Origène. Et d'où le sait-elle? D'Origène lui-même, répond-elle; en effet, écoutez le docteur Volkmar, dans son livre *De l'origine des Evangiles*, p. 80 : « Origène n'a-t-il pas déclaré à la fin de son ouvrage, VIII, 76, que ce même Celse avait annoncé son intention de publier un autre écrit du genre positif, et que lui, Origène, attendait encore l'exécution de ce projet? » Ce Père, qui mourut en l'an 254, composa vraisemblablement sa réfutation vers l'an 225. Or, il est bien évident que si Celse vivait encore à cette époque, au point de promettre un écrit nouveau, son témoignage n'aurait ici aucune valeur. Mais, hâtons-nous de le dire, ce n'est encore là qu'un triste expédient, qui nous montre, une fois de plus, les détresses de cette critique aux abois; car l'assertion précédente, empruntée à la fin du livre d'Origène,

ne repose que sur une grossière méprise ou sur une illusion de parti-pris. Voici les paroles de ce Père à son protecteur Ambroise qui l'avait incité à composer son Apologie : « Sache que Celse a promis — (en tout cas dans son livre dirigé contre le christianisme et réfuté par Origène) — d'écrire encore un autre ouvrage après celui-ci, dans lequel, etc... S'il n'a pas composé ce second travail malgré sa promesse (1), il nous suffit de lui avoir répondu avec ces huit livres; et s'il l'a entrepris et achevé (2), envoie-le-moi afin que j'y réponde... » Quel rapport y a-t-il, je vous le demande, entre cette déclaration d'Origène et l'interprétation plus que libre de Volkmar qui lui fait dire : « Voyons s'il exécutera encore ce projet. » Mais déjà, dès les premières lignes de sa *Défense,* Origène avait dit : « Voilà pourquoi je ne puis pas voir avec plaisir un chrétien dont la foi court le risque d'être ébranlée par Celse qui ne vit (οὐδὲ) plus (ἔτι) parmi les hommes, et qui est mort depuis longtemps, ἤδη καὶ πάλαι » Naturellement on a oublié de couper ce passage avec les ciseaux dont on s'est servi pour Polycarpe. Dans ce même premier livre Origène écrit aussi : « Nous

(1) Εἰ μὲν οὖν οὐκ ἔγραψεν.

(2) Εἰ δὲ κἀκεῖνον ἀρξάμενος συνετέλεσε.

avons appris que deux hommes du nom de Celse ont été épicuriens : le premier sous Néron, et celui-ci (c'est-à-dire le nôtre), sous Adrien et plus tard. » Il se peut faire qu'Origène se soit trompé quand il veut retrouver dans son Celse l'épicurien qui vivait sous Adrien et plus tard ; mais toutefois il est impossible de faire de ce même Celse un contemporain de cet Origène qui le caractérise de la sorte. Ou bien, ce Père aurait-il pu, au premier livre de sa réfutation, placer son Celse sous Adrien, 117-138 et plus tard, et dire en même temps, au livre huitième : Voyons, en 225, s'il exécutera ce projet de faire paraître un nouvel écrit? » Pour nous, aussi longtemps qu'on ne sera pas plus heureux en découverte sur le compte de Celse, nous continuerons à admettre que cet ennemi de la foi chrétienne composa son attaque vers le milieu du second siècle, peut-être entre les années 150 et 160 (1), et nous estimons qu'en attestant l'autorité des Evangiles synoptiques et de celui de Jean à son époque, il a rendu un témoignage d'un très-grand poids à la précoce existence du Canon évangélique.

(1) La mention qu'il fait des Marcionites ne va pas à l'encontre de cette date, puisqu'il est question de l'hérésie de Marcion déjà dans la première *Apologie* de Justin.

III

LITTÉRATURE APOCRYPHE.

Deuxième siècle.

Mais ce résultat est loin d'être la limite jusqu'à laquelle on peut faire remonter la défense historique des Evangiles. Pour le compléter en la reculant, il nous faut aborder une branche, longtemps négligée ou méconnue, de la littérature, mais que des investigations récentes ont éclairée de vives lumières : je veux parler de ces *écrits apocryphes du Nouveau Testament* qui occupent, jusqu'à un certain point, une place propre entre ceux de l'Eglise et ceux de l'hérésie, et dont la plupart, en employant les procédés des seconds, ne sont pas sans rendre des services aux premiers. Avant tout, il nous faut dire à nos lecteurs ce que c'est que les Apocryphes du Nouveau Testament. Les théologiens entendent par là des écrits que leurs auteurs auraient voulu introduire dans notre recueil du Nouveau Testament, ou du moins élever au

même rang, mais qui furent rejetés par l'Eglise. Ils portent faussement des noms d'apôtres ou d'autres personnages de grande considération, dont une main inconnue s'est permis d'abuser pour leur attirer du crédit. Ils furent inventés tantôt pour développer arbitrairement des vérités puisées dans l'Ecriture; tantôt pour compléter de la même façon des récits relatifs au Sauveur, à Marie, à Joseph et aux apôtres; tantôt aussi pour donner directement de la valeur à de fausses doctrines, en face et à l'encontre de l'Ecriture. On voit bien, d'après cela, que l'Eglise avait pleinement le droit de les repousser. Néanmoins, une certaine estime et un usage assez constant ne leur ont pas manqué depuis les temps antiques, ce qui ne fait qu'augmenter l'intérêt qu'ils nous offrent à des titres divers (1). Nous avons déjà dit dans quel sens et à quelle fin nous nous proposons de les utiliser. Il faut qu'ils viennent augmenter et fortifier les preuves que nous avons acquises de la haute considération et de l'autorité dont nos Evangiles jouissaient de très-bonne heure. Tout

(1) En 1851 parut à La Haye un ouvrage couronné que j'avais composé en 1849, intitulé *De l'origine et de l'emploi des Evangiles apocryphes*. J'espère en publier une nouvelle édition remaniée, à l'adresse aussi des lecteurs cultivés.

dépend, à cet effet, de leur date, de leur antiquité. On l'a bien vite compris; aussi s'est-on efforcé pendant longtemps de prévenir l'usage que nous désirons en faire; car un heureux résultat s'est irrésistiblement imposé à notre esprit, au terme de nos études, à savoir, que deux parties notamment de cette littérature apocryphe, le *Protévangile de Jacques* et les *Actes de Pilate*, ont dû être composées durant les trente premières années du second siècle, et qu'en somme nous les possédons encore, quoique leur texte présente çà et là d'assez nombreuses variantes.

C'est Justin qui nous fournit le témoignage le plus important, quoiqu'il ne soit pas l'unique, pour déterminer la date de ces deux écrits. Occupons-nous d'abord du *Protévangile de Jacques*.

Dans son *Dialogue* avec le juif Tryphon et dans sa première *Apologie*, Justin, en parlant de la naissance de Jésus et de l'annonciation qui la précéda, nous fournit des traces de l'existence du livre en question, et de la connaissance qu'il en avait. Il raconte, au chapitre 78 du premier écrit, que Joseph n'ayant point trouvé de place dans les hôtelleries de Bethléem, Jésus naquit dans une grotte près de ce bourg. Ce trait, qui complète le récit de Luc sans

qu'on puisse en inférer qu'il le contredit, se trouve dans le livre de Jacques où il est étroitement tissé dans toute la narration de cet événement. Mais cette naissance dans la grotte est tout ce que Justin s'en est approprié, car en tout le reste il s'accorde avec Luc au lieu de suivre le pseudo-Jacques. C'est ainsi, par exemple, que le manque d'espace, à Bethléem, est extrait de Luc, et ne s'adapte pas au narré du Protévangile.

De même, le récit de l'annonciation, dans la première *Apologie*, tout libre qu'il est, relève évidemment de Luc, à cette différence près que ces paroles : *Car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés*, sont immédiatement rattachées à celles-ci qui furent adressées à Marie : *Et tu appelleras son nom Jésus*. Or, les premières manquent complétement dans Luc, et Matthieu les rapporte à l'annonciation de l'ange à Joseph. Ne pourrait-on pas dire que Justin reconnaît ici et sanctionne un apocryphe, d'autant qu'il en appelle, à la fin de sa description, à ceux qui ont tout écrit sur notre Sauveur Jésus-Christ? Nous ne le pensons pas; car, comme nous l'avons déjà remarqué, tout le récit de Justin correspond, à n'en pas douter, à celui de Luc et non à celui du Protévangile ; et il n'y a point d'autre différence conforme à l'évangile

de Jacques, que cette liaison des paroles adressées dans saint Matthieu à Joseph, avec celles de l'annonciation faite à Marie, la seule que Justin rapporte. Ce trait provient donc, à notre avis, de la lecture du Protévangile; et les souvenirs de Justin le rattachèrent, sans qu'il en eût conscience, au tableau de Luc; car on ne saurait méconnaître que toute la citation ne soit faite de mémoire (1).

Au chapitre C du *Dialogue,* Justin cite aussi des paroles de l'annonciation faite à Marie, qui proviennent de Luc et non de l'écrit de Jacques. Il dit : « L'esprit du Seigneur viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi aussi ce qui naîtra d'elle est saint: le Fils de Dieu. Luc : « Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi aussi le saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. » le pseudo-Jacques : « Car la vertu du Seigneur te couvrira de son ombre; c'est pourquoi aussi le saint qui naîtra de toi

(1) Je prie ceux qui voudraient étudier plus à fond ce point de lire dans le grec même le passage tel qu'il est dans Justin, dans Luc, I, 30, et dans le Protévangile. Voyez mon édition des Evangiles apocryphes, 1853, page 21, pourvue des notes critiques les plus riches.

sera appelé Fils du Très-Haut. » Mais il s'y trouve en même temps une expression, une seule, relative aux dispositions morales de Marie, qui semble aussi émaner du souvenir d'un passage du Protévangile; seulement Justin la joint à la réponse que Marie fit à l'allocution de l'Ange, tandis que le pseudonyme la rattache à une parole de bénédiction que Marie reçut à son départ pour aller vers Elisabeth (1).

Mais n'a-t-on rien à objecter contre cette connaissance du Protévangile que nous attribuons à Justin? Si, sans doute; la critique aventureuse n'a-t-elle pas toujours sous la main la ressource des écrits perdus! En effet, dit-on, Justin, aussi bien que le Protévangile, peuvent avoir puisé l'un et l'autre à une source que nous n'avons plus; et cette source, on s'est hâté de la découvrir dans un écrit gnostique appelé Γέννα Μαρίας, — Génération de Marie, — ou mieux encore dans l'évangile de Pierre (2). Nous voilà donc encore en présence de ce procédé et de cette tactique si féconde en inventions, que

(1) Il y a dans Justin : Πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα... ἀπεκρίνατο, — et dans le pseudo-Jacques : Χαρὰν δὲ λαβοῦσα Μαριὰμ ἀπίει πρὸς Ἐλισάβετ.

(2) Voyez Hilgenfeld : *Recherches critiques sur les Evangiles de Justin*, p. 159.

nous avons déjà appris à connaître. Pour échapper tout ensemble à la puissance testimoniale d'un livre dont il est si facile de vérifier l'existence, et qui est là sous nos yeux, dans nos mains, ainsi qu'aux victorieuses conséquences qui en découlent, que fait-on? On déclare tout simplement que ce livre est une copie d'ouvrages perdus sur lesquels nous n'avons, à part leurs titres, que des notices tout à fait insuffisantes et pauvres, tellement qu'il est impossible, à cause de cette pauvreté même d'informations, d'opposer des faits certains à l'imagination si féconde de nos critiques romanciers. Cependant, quoi qu'il en soit de cet état de choses, essayons d'examiner ce que valent ces assertions.

C'est Epiphane qui a inspiré l'idée de faire de l'écrit gnostique précité, *De la génération de Marie*, la source du Protévangile, à cause d'un extrait des parties *effrayantes* de ce livre, qu'il nous a conservé et transmis. Ce Père nous raconte, d'après cet apocryphe, que Zacharie eut une vision dans le temple, la vision d'un homme sous la forme d'un âne, et qu'étant sorti soudain il voulut s'écrier : Malheur à vous, qui adorez-vous? Mais que Celui qui lui était apparu lui ferma la bouche, et quand la bouche lui fut rouverte et qu'il eut communiqué sa vision, il fut tué. » Ce fragment qui nous en reste, suffit,

je pense, pour faire connaître cette composition. Eh bien! qu'y a-t-il là qui nous révèle en cet apocryphe la source originale du Protévangile? Un seul point est commun à cet écrit et à celui de Jacques : la mise à mort de Zacharie; mais, d'après le Protévangile, ce fait eut lieu le dernier, par de tout autres motifs et au milieu de tout autres circonstances. Que prouve donc un tel rapprochement? Et cependant, si cette prétendue ressemblance entre ces deux productions pseudonymes rencontrait en vous des doutes peut-être croissants, je vous offre, pour les dissiper et pour vous rassurer, une nouvelle hypothèse, d'après laquelle, dit-on, de l'ouvrage gnostique *sur la génération de Marie* provint un écrit gnostique aussi, qui s'est malheureusement perdu sans laisser de traces, et qui était l'original de notre pseudo-Jacques. Il paraît cependant que la création fantastique de documents se superposant les uns aux autres n'a pas pleinement satisfait son fécond auteur, puisqu'il a imaginé et préféré une nouvelle combinaison dont voici le prétexte. Dans le passage où Origène mentionne le livre de Jacques, il cite également l'évangile de Pierre en disant : « Quelques-uns qui suivaient la tradition de l'évangile de Pierre ou celle du livre de Jacques ont entendu, par les frères de Jésus,

des fils de Joseph d'une première femme. » Et soudain, voilà notre inépuisable inventeur qui se demande : « Pourquoi l'évangile de Pierre n'aurait-il pas fourni les fondements du Protévangile, par les préliminaires antéhistoriques qu'il contenait? » Et nous demanderons à notre tour : quelle est donc, en dehors de ce passage d'Origène sur les frères de Jésus, la base sur laquelle s'appuie votre supposition de préliminaires antéhistoriques dans l'évangile de Pierre? Et c'est pourtant sur un aussi frêle fondement que vous vous hâtez d'ajouter : « On ne saurait aucunement douter, d'après cette donnée d'Origène, qu'il y eût dans cet évangile de semblables préliminaires! » Bien plus, vous allez jusqu'à conclure de ce passage « que ces préliminaires antéhistoriques de l'évangile de Pierre pourraient bien nous avoir été conservés dans le Protévangile de Jacques. » Mais ces paroles d'Origène : « *Quelques-uns qui suivaient la tradition de l'évangile de Pierre ou celle du livre de Jacques,* » permettent-elles, en aucune façon, de supposer que le livre de Jacques coïncidait avec les récits préliminaires de l'évangile de Pierre? Ah! qui donc serait assez puissant pour mettre un terme à cette passion effrénée des hypothèses! Nous possédons environ cinquante manuscrits grecs de notre apocryphe,

parmi lesquels un syriaque du sixième siècle ; et pas un seul des nombreux et antiques témoignages qui en parlent, à partir d'Origène, ne contredit le texte de ces manuscrits. N'avons-nous pas, dès lors, le droit d'affirmer et de soutenir que notre apocryphe est bien le même dont les anciens se sont si souvent servis (1)? Cette hypothèse, qui voulait que notre livre fût dérivé d'un autre écrit que les anciens avaient employé toutes les fois qu'ils sont d'accord avec le nôtre, mais qui aurait disparu sans laisser de traces, ne s'évapore-t-elle pas complétement comme une fumée dans l'air? Et pourquoi l'a-t-on inventée, si ce n'est pour échapper aux conséquences qui découlent de l'apocryphe de Jacques en faveur de la littérature chrétienne du second siècle, et particulièrement de

(1) La première allusion ou mention qui en soit faite, après celle de Justin, ainsi que Hilgenfeld le premier l'a remarqué, semble se trouver dans la lettre des Eglises de Lyon et de Vienne, de l'an 177, où la mort de martyr de Zacharie est indiquée ch. XXV et suiv. Voy. Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 1, 3. — Tertullien touche à ce même récit, mais avec plus de précision encore, dans son *Scorpiacum contra Gnosticos*, ch. 8. — Clément d'Alexandrie, dans ses *Stromates*, XII, p. 889, éd. Potter, renvoie aux événements des mères de douleur, ch. 19 et suiv. — Mais Origène est le premier qui cite l'écrit par le nom de *Livre de Jacques*.

l'histoire du Canon évangélique, et pour défendre des préjugés hostiles à l'Eglise? Mais qu'on ne s'y trompe pas, ceux qui ne partagent pas ces préjugés, — et nous sommes de ce nombre, — savent quel cas ils doivent faire de ces hypothèses inventées pour les soutenir, et ils ne les prennent que pour ce qu'elles sont et pour ce qu'elles valent. Aussi nous croyons-nous pleinement autorisé à affirmer que les allusions, ou plutôt que les rapports inniables de Justin avec plusieurs passages du Protévangile, supposent que ce Père le connaissait. Or, cet écrit se rapporte si étroitement, par toute sa tendance, à nos Evangiles canoniques, qu'il fallait à coup sûr que ceux-ci fussent répandus depuis longtemps et revêtus d'une incontestable autorité, avant qu'on eût l'idée de l'inventer. Les indications que contiennent les récits de Matthieu et de Luc sur la vierge-mère ne pouvaient pas empêcher les judéo-chrétiens hérétiques de penser que Jésus-Christ était le fils de Joseph et de Marie; et de plus, la mention que font les Synoptiques de frères de Jésus semblait protester contre l'origine miraculeuse qu'enseignent Luc et Matthieu. En outre, des savants juifs reprochaient aux chrétiens d'avoir arbitrairement transformé en une vierge la jeune femme dont parle Esaïe. Enfin la haine des

Juifs s'obstinait à faire de Jésus un fils illégitime, tandis que, de leur côté, des sceptiques païens essayaient de tourner contre la tradition évangélique leurs fables grecques de fils de vierges. Au milieu de ces circonstances agressives de la première moitié du second siècle, quel meilleur appui donner, ce semble, à la tradition chrétienne, que celui d'un écrit tel que le Protévangile de Jacques, qui démontrait historiquement la haute destination de Marie dès sa naissance, sa virginale maternité, et son élévation si supérieure aux relations matrimoniales (1)? Si donc cet apocryphe appartient, comme nous le pensons, aux trente premières années du second siècle, il est bien certain alors que la composition des deux évangiles de Matthieu et de Luc qu'il rappelle par ses points d'attache rétrospectifs, ne peut être placée plus tard que pendant les dernières dizaines du siècle précédent.

Il en est de même du second apocryphe qui porte le titre d'*Actes de Pilate*, avec cette différence cependant que celui-ci touche autant à

(1) Nous passons sous silence le rapport du récit de la mort de Zacharie dans le Protévangile, au ch. XXIII, 35, de Matthieu. S'il était vrai que ce récit cherchât à fournir au passage de Matthieu sa base historique, la preuve que nous déduisons de l'écrit de Jacques en faveur de l'antiquité des Evangiles n'en serait que plus forte.

Jean qu'aux Synoptiques. Et c'est encore Justin qui nous en est le plus ancien garant. Cet ouvrage, qui prétend lui-même avoir été composé sous Pilate, ἐπὶ Πιλάτου, a pour but d'attester énergiquement la divinité du Christ, en démontrant la vérité des événements miraculeux qui arrivèrent avant, pendant et après la crucifixion. Justin, il est vrai, pas plus que Tertullien et d'autres avec lui, n'a vu qu'il était le produit d'une fraude pieuse, émané d'une main chrétienne. Au contraire, dans sa première *Apologie*, il invoque deux fois son autorité pour confirmer les faits qui, conformément aux prophéties, s'accomplirent à la crucifixion, et les guérisons miraculeuses que les prophètes avaient également prédites. Il allègue, en effet, au chapitre XXXV, les passages d'Esaïe, LXV, 2, et LVIII, 2 : « J'étends mes mains vers un peuple inobéissant et rebelle. — Ils me demandent jugement, et ils veulent s'approcher de Dieu. » Et puis ces paroles de psaume XXII : « Ils ont percé mes pieds et mes mains, et ils ont jeté le sort sur mes habits. » Il remarque ensuite que tout cela s'est accompli en Christ; que Jésus étendit les mains lorsqu'il fut crucifié par les Juifs incrédules et rebelles. « Car, continue-t-il, comme le prophète a dit, ils le traînèrent au siége judiciaire, l'y firent asseoir et dirent : Juge-nous.

Quant aux mots : *Ils ont percé,* etc., etc., ils se rapportent évidemment aux trous qui lui furent faits aux pieds et aux mains, sur la croix. Et après qu'ils l'eurent crucifié, ils jetèrent le sort sur ses habits, et ceux qui l'avaient crucifié se les partagèrent. » Enfin, il ajoute : « Vous pouvez vous assurer, par les *Actes composés sous Ponce Pilate*, que les choses se sont ainsi passées. »

Au chapitre XLVIII, il cite Esaïe, XXXV, 4-6 : « Quand il viendra, le boiteux sautera comme un cerf, et la langue du muet chantera avec triomphe, les aveugles verront, les lépreux seront nettoyés, et les morts ressusciteront et marcheront, » et il ajoute : « Vous pouvez vous convaincre par les *Actes composés sous Ponce Pilate*, qu'il a fait ces choses (1). »

(1) On peut encore admettre un troisième appel à ce livre, dans le chap. XXXVIII, où il cite également Esaïe, LXV, 2, et puis aussi Esaïe, L, 6. « J'ai exposé mon dos à ceux qui me flagellaient et mes joues à ceux qui me frappaient, » et une seconde fois les paroles du psaume XXII : « Ils ont jeté le sort, etc., » auxquelles il ajoute, Ps. III, 6 : « Je me suis couché et endormi, et je me suis réveillé, etc., » et psaume XXII, 8 et suiv. Il termine ces prophéties par ces mots : « Et tout cela a été fait au Christ par les Juifs, comme vous pouvez l'apprendre ; » seulement il n'y a pas ici expressément : par les Actes rédigés sous Ponce Pilate.

Le témoignage de Tertullien est encore plus explicite. Il se trouve dans l'*Apologétique*, chapitre XXI, où il est dit que « les docteurs de la loi, par envie, livrèrent Jésus à Pilate; que Pilate, cédant à la pression des accusateurs, le fit crucifier; qu'attaché à la croix, Jésus rendit l'esprit en poussant un grand cri; et qu'à l'instant, en plein midi, le soleil s'obscurcit; qu'une garde de soldats fut placée à son tombeau pour empêcher ses disciples d'enlever son corps, car il avait prédit sa résurrection; que le troisième jour la terre trembla soudain, et que la pierre roulée devant le sépulcre fut enlevée; qu'on ne trouva plus dans le tombeau que les linceuils; que les principaux de la nation répandirent le bruit que les disciples avaient enlevé le corps; mais que Jésus passa quarante jours encore dans la Galilée instruisant ses apôtres, et qu'après leur avoir donné l'ordre de prêcher l'Evangile, il fut élevé au ciel dans une nuée.» Tertullien termine ce récit détaillé par ces paroles : « Pilate, que sa conscience avait poussé à se faire chrétien, rapporte ces faits à Tibère, alors empereur. »

Or, l'ouvrage qui se trouve encore dans nos mains, correspond à ces témoignages de Justin et de Tertullien. Son titre même cadre avec la donnée du premier de ces deux Pères, quoique

à la place du mot *Actes* que Justin emploie, et qui est évidemment plus latin que grec, il y ait une expression grecque, celle de *Mémoires,* qui servait, on le sait, à désigner des pièces judiciaires (1). Les détails énumérés par Justin et par Tertullien se retrouvent tous dans notre texte des *Actes de Pilate;* seulement rien ne correspond à ce tableau qui a été ajouté à la parole prophétique : *Ils le traînèrent au siége judiciaire, l'y firent asseoir et dirent : Juge-nous;* nos Evangiles ne renferment pas davantage de description parallèle ; et, en outre, le sort jeté sur les habits n'est exprimé que par leur partage.

Mais étudions de plus près quelques autres traits. Justin rappelle en signe d'accomplissement des prophéties, les miracles de Jésus sur

(1) Au lieu du ἄκτα il y a celui de ὑπομνήματα. Le même titre, employé pour le rapport officiel de Pilate, se trouve dans les actes présidiaux sur les martyrs Tarachus, Probus et Andronikus. Voyez mes *Evangiles apocryphes,* page LXII. On le rencontre avec le même sens dans une homélie attribuée à Chrysostôme (*Chrys. opera,* tom. V, p. 942) et dans le *Martyre d'Ignace*, chap. III. Il faut rapprocher aussi de ce titre les termes ὑπομνηματικαὶ εφημερίδες que Philon emploie dans son écrit : *De legat. ad cajum* 25, pour désigner les rapports qu'on envoyait d'Alexandrie à Rome, à l'empereur. Le plus ancien titre latin, tel qu'il se trouve dans Grégoire de Tours, est celui de *Gesta Pilati.*

les paralytiques, les muets, les aveugles, les lépreux et les morts. Or, que voyons-nous dans les *Actes de Pilate* que nous avons dans les mains? Nous voyons précisément comparaître devant Pilate, en faveur de l'accusé : un paralytique qui avait souffert pendant trente-huit ans, que de jeunes hommes avaient apporté sur un lit, et auquel Jésus avait rendu la santé un jour de Sabbat (1); — un aveugle-né guéri par l'imposition des mains; — un boiteux redressé; — un lépreux purifié; — la femme débarrassée de sa perte de sang; — et un témoin de la résurrection de Lazare. Quant à la longue citation de Tertullien nous n'en relèverons qu'un seul point qui n'existe dans aucun de nos Evangiles, à savoir, que Jésus, après être ressuscité, passa quarante jours en Galilée avec ses disciples. Or, ce détail se trouve aussi dans nos *Actes* de Pilate, à la fin du quinzième chapitre où le Christ ressuscité dit à Joseph : « Ne t'en va point de ta maison pendant quarante jours; je vais voir mes frères en Galilée. »

Il doit être évident maintenant, pour qui veut voir, que ces traits si étonnamment concordants

(1) Les trente-huit ans et la guérison au jour du Sabbat sont tirés du récit de Jean, V, 2; l'action de le porter, au contraire, est empruntée à Matth., IX, 1.

légitiment la conviction de ceux qui soutiennent que nos *Actes* de Pilate sont aussi ceux que lisaient Justin et Tertullien. On a émis à cet égard, il n'y a pas longtemps, une singulière idée (1) : ces deux Pères, a-t-on dit, n'en avaient appelé à ces *Actes* que parce qu'ils présumaient qu'il existait quelque pièce de ce genre, ou bien encore parce qu'il circulait quelque bruit à ce sujet; mais l'écrit lui-même ne fut fabriqué que vers la fin du troisième siècle, provoqué, pour ainsi dire, par les appels de ces Pères à un tel document. Nous ne perdrons, on le comprend de reste, ni notre temps ni notre peine à réfuter cette bizarre fantaisie d'après laquelle Justin et Tertullien se seraient fantastiquement figurés une pièce judiciaire qui n'existait pas encore et où se trouvaient plus tard tout juste les choses qu'ils en citent, et de la manière dont ils les rapportent ! Que penser, je vous prie, de leur bon sens et de leur honnêteté, en les voyant en appeler si énergiquement à cette fiction rétrospective, à ce rêve de leur imagination?

D'autres se sont demandé, avec plus de raison, si notre écrit ne pourrait pas être tout

(1) Voyez Weitzel : *La célébration chrétienne de la Pâque* pendant les trois premiers siècles, p. 248.

simplement une copie ou une libre reproduction du vieil apocryphe original. Cette supposition a trouvé un prétexte apparent dans le changement moderne qu'a subi le titre de cet ouvrage, puisqu'on a l'habitude de l'appeler aussi l'*évangile de Nicodème*. Mais aucun manuscrit grec, ni le papyrus copte-sahidique, ni les manuscrits latins, excepté quelques-uns d'entre les plus récents (1), ne portent ce titre, qui ne remonte pas au delà du douzième siècle, quoique Nicodème en soit désigné, déjà de bonne heure, tantôt comme l'auteur hébreu, tantôt comme le traducteur grec, dans l'une des deux préfaces qu'il porte en tête. Abstraction faite du titre, le texte des manuscrits présente une assez grande incertitude, et les deux préfaces dont je viens de parler trahissent clairement l'intervention active de mains postérieures. Et néanmoins, des raisons décisives

(1) Scientifiquement on ne doit pas excuser ceux qui, dans des recherches savantes, suivent encore aujourd'hui la routine, et parlent d'un Evangile de Nicodème. Voyez notre restauration du vieux titre et nos investigations à ce sujet dans les Prolégomènes des *Evangiles apocryphes*, p. LIV. L'emploi du titre *Actes de Pilate* est celui qui correspond le mieux aux preuves que nous avons précédemment données de l'emploi du mot ὑπομνήματα. L'antique désignation divine, *Gesta Pilati*, s'y accorde aussi.

démontrent, selon nous, que nos *Actes de Pilate* contiennent encore aujourd'hui, au fond, l'écrit allégué par Justin et par Tertullien. Nous remarquons d'abord que le texte de la version la plus répandue dans les manuscrits est merveilleusement accrédité par deux documents du genre le plus rare, que nous avons, le premier, connus et employés, par un manuscrit papyrus copte-sahidique et par un palimpseste latin, tous deux du cinquième siècle. C'est à peine s'il y a dans toute la littérature grecque classique dix écrits dont le texte puisse se flatter d'être attesté par de semblables témoins. De plus, ces deux manuscrits rendent très-vraisemblable que la traduction égyptienne et la traduction latine qu'ils contiennent remontent plus haut; car on ne peut pas vouloir qu'elles soient juste contemporaines des traducteurs eux-mêmes. Or, comment un écrit entouré déjà, aux époques de Justin et de Tertullien, de la plus grande considération, et qui la conserva tout entière jusqu'au commencement du quatrième siècle, puisque l'empereur Maximin fit publier et répandre, à grand renfort de zèle (1), d'autres Actes blasphématoires de Pilate, dans le but évident de discréditer et d'éliminer les an-

(1) Voyez Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IX, 5 et 7.

ciens, comment, dis-je, un tel écrit aurait-il été soudain remanié, refondu en entier? Comment, à partir du cinquième siècle jusqu'auquel remontent, avec le plus extraordinaire accord, deux traductions de langues si différentes, l'égyptienne et la latine, n'aurait-on conservé que cet ouvrage transformé, et pas un seul exemplaire de l'ancien? N'est-ce pas contraire à toute saine critique?

Mais ses récits qui rappellent ceux des canoniques (1) avec un singulier mélange de dépendance et de rédaction libre, non moins que sa concordance avec les antiques citations de Justin et de Tertullien (2), sont aussi des garanties de très-haute antiquité. Il y a bien certains traits que nous pourrions être tenté d'attribuer à une rédaction primitive: par exemple, le récit de la comparution de l'accusé, au premier chapitre. Mais le caractère de notre écrit, dans son ensemble, ne contredit absolument pas celui que les données de Justin et de Tertullien nous

(1) Voyez là-dessus mon écrit : *Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex Actis Pilati.* Lipsiæ, 1855.

(2) Epiphane rapporte que les écrivains postérieurs en appelaient aux *Actes de Pilate* qui indiquent le 25 mars, pour fixer le jour de la mort de Jésus. *Hæres.*, L. Quartodec, I. Il ajoute qu'il a trouvé des exemplaires portant le 18. La première date se trouve aussi dans nos textes.

obligent à en déduire. On se trompe aussi lorsqu'on croit devoir conclure du terme d'*Actes* qu'emploie Justin, à une économie tout autre du livre. Justin, aussi bien que nos manuscrits, désigne les *Actes* comme ayant été composés *sous* Ponce-Pilate; cet écrit ne pouvait donc être qu'un mémoire officiel, rédigé sous la responsabilité du gouverneur. N'oublions pas qu'une lettre d'envoi à l'empereur lui-même accompagnait l'expédition du mémoire; et de fait, il nous en est parvenu, en grec et latin, des rédactions différentes (1) qui n'ont

(1) Voyez les deux ἀναφοραὶ Πιλάτου dans nos *Evangiles apocryphes*, p. 413 à 425.

Nous croyons être agréable au lecteur, en lui communiquant quelque chose du texte même du livre. Nous choisissons, à cet effet, le troisième chapitre qui a un coloris tout à fait johannique. « Et Pilate, tout irrité, sort du prétoire et leur dit : Je prends le soleil à témoin que je ne trouve aucune faute en cet homme. Les Juifs répondirent et dirent au gouverneur : Si celui-ci n'était pas un malfaiteur, nous ne l'aurions pas accusé auprès de toi. Mais Pilate leur dit : Prenez-le donc et le jugez selon votre loi. Alors les Juifs dirent à Pilate : Il ne nous est point permis de tuer. Pilate dit : Dieu vous a ordonné de ne pas tuer! Et à moi? Et il rentra dans le tribunal; et prenant Jésus à part il lui dit : Es-tu le roi des Juifs? Jésus répondit à Pilate : Parles-tu de toi-même, ou bien d'autres te l'ont-ils dit de moi? Pilate répondit à Jésus : Suis-je donc juif? Ton peuple et les sacrificateurs t'ont accusé auprès de

jamais atteint à la considération des célèbres *Actes* antiques de Pilate. D'ailleurs, nous n'avons pas besoin de soutenir qu'outre les préfaces déjà mentionnées, notre écrit a échappé aux interpolations; car une chose essentielle et caractéristique lui reste toujours en propre: je veux dire l'insertion de beaucoup de traits empruntés aux Synoptiques et encore plus à Jean, dans le tableau des dernières péripéties de la vie de Jésus. Et puis, ne lisons-nous pas

moi; qu'as-tu fait? Jésus répondit : Mon règne n'est pas de ce monde; car si mon règne était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs; mais maintenant mon royaume n'est pas d'ici. Alors Pilate lui dit : Tu es donc roi? Jésus lui répondit : Tu le dis, que je suis roi. C'est pour cela que je suis né et que je suis venu, afin que quiconque est de la vérité entende ma voix. Pilate lui dit : Qu'est-ce que la vérité? Jésus lui dit : La vérité est du ciel. Pilate dit : N'y a-t-il sur la terre aucune vérité? Jésus dit à Pilate : Tu vois comment ceux qui disent la vérité sont jugés par ceux qui ont le pouvoir sur la terre. »

A la fin du chapitre 4 on lit : « Mais Pilate, ayant promené ses regards sur les foules qui l'entouraient, remarqua que beaucoup d'entre les Juifs pleuraient, et il dit : Ce n'est pas le peuple entier qui veut qu'il meure. Alors les anciens des Juifs dirent : C'est pourquoi nous sommes venus, nous tout le peuple, afin qu'il meure. Pilate dit aux Juifs : Pourquoi faut-il qu'il meure? Les Juifs dirent : Parce qu'il a dit qu'il est le fils de Dieu et roi. »

aussi dans Justin, que les *Actes* de Pilate démontrent l'accomplissement de la prophétie relative à la résurrection des morts, ainsi que nous le voyons au chapitre VIII de notre livre, dans les déclarations que fait le témoin de la résurrection de Lazare? Dira-t-on, enfin, pour écarter à tout prix l'évangile de Jean, que l'exemplaire de Justin portait peut-être l'une des deux autres résurrections que les Synoptiques nous font connaître?

C'est ainsi que nous arriverions à nier un fait indéniable, si nous pouvions consentir à renoncer au témoignage que nos *Actes* de Pilate rendent à nos Evangiles et à leur autorité, ces *Actes* qui remontent à une époque antérieure à Justin, ces *Actes* qui s'accordent si bien avec l'écrit de même nom que connaissait ce Père, et qui faisaient déjà un si abondant usage de l'évangile de Jean et des Synoptiques. La haute importance de ce fait pour déterminer la date de nos récits évangéliques, et notamment de celui de Jean, saute aux yeux; il pèse dans la balance beaucoup plus que quelques citations littérales de Jean que l'on puisse apporter de l'époque de Justin. Si donc nous sommes obligés de placer les *Actes* de Pilate dans les premières dizaines du second siècle, ne serait-ce que par cette raison que Justin les cite empha-

tiquement à l'empereur romain dans sa première *Apologie*, l'emploi qu'ils font de l'évangile de Jean témoigne que cet écrit apostolique remonte plus haut encore. On aurait donc tort de comparer cette preuve à un éclair lumineux qui brille dans une obscurité impénétrable ; il est bien plus vrai de dire qu'elle est, parmi les nombreux rayons que cette époque, presque apostolique, fait luire à nos yeux sur la plus importante question du christianisme, l'un des plus brillants.

Nous pourrions aussi faire concourir à notre but l'*Evangile de l'Enfance*, de *Thomas*. Irénée et Hippolyte nous attestent que les Marcosiens et les Naasséniens s'en servaient (1). C'était donc, en tout cas, l'un des produits les plus précoces de l'hérésie, et sa place doit lui être assignée au milieu du deuxième siècle. Nous ne possédons de son texte que des fragments quelquefois assez disparates (2), qui rendent difficile et incertaine la confrontation des détails avec des passages évangéliques. Cependant l'ensemble du livre semble être favorable à nos recherches, puisqu'il atteste qu'au temps

(1) Voyez à ce sujet mes *Evangiles apocryphes*, dans les Prolégomènes, p. XXXIX et suiv.

(2) Voyez le même écrit.

où il vit le jour, en plein second siècle, le Canon évangélique usité dans l'Eglise laissait subsister une lacune dans la vie du Sauveur : celle des années de son enfance; et ce témoignage vaut bien la peine d'être signalé. Une période de sa vie restait ouverte à l'invention historique, et l'hérésie chercha à la combler.

Il est encore une autre considération générale que l'on peut appliquer aux trois Apocryphes, plus ou moins bien conservés, que nous venons de mentionner : je veux parler de la distance énorme qui les sépare des Canoniques sous le rapport de la forme et du fond, de la langue et de l'esprit, de l'exposition et de la conception, distance qui fait ressortir la sainte originalité de nos Evangiles que les apocryphes ne suivent que de très-loin, comme des coureurs attardés qui se traînent clochant des deux pieds.

Nous voudrions aussi mentionner, ne fût-ce que par un mot, la *littérature pseudo-clémentine*, dont l'écrit capital, les *Homélies*, appartient également, à coup sûr, au milieu du second siècle. Cette date ne permet pas, sans doute, d'appuyer des conclusions semblables à celles que nous ont fournies le *Protévangile* de Jacques et les *Actes* de Pilate. Mais il est à la fois très-instructif et très-réjouissant de voir qu'elle

était sans fondement, cette omission prétendue de l'évangile de Jean que l'on s'est acharné à imputer à ce livre judéo-chrétien (1) jusqu'en

(1) Il ne sera pas inutile, croyons-nous, de donner encore ici un échantillon de cette critique négative ; nous l'empruntons au docteur Hilgenfeld, dans son livre intitulé : *Recherches critiques sur les Evangiles de Justin, des Homélies clémentines* et *de Marcion*, 1850 (donc avant 1853), p. 387 et suivantes. Notre auteur attribue au quatrième évangéliste un intérêt à subordonner Pierre au disciple favori, et il admet, en conséquence, que cet évangéliste relève de l'évangile de Pierre ; mais dès lors aussi les points de contact entre les *Homélies* et ce quatrième évangéliste sont destitués de toute valeur propre à justifier l'emploi de l'évangile de Jean. A propos de cette sentence des *Homélies*, III, 52 : *Mes brebis entendent ma voix*, M. Hilgenfeld, à la page 346, avait dit : « Mais il s'agit précisément ici de savoir si l'évangile de Jean, ou si un évangile plus ancien contenait primitivement cette sentence. » Et il continue en ces termes : « On peut invoquer contre l'emploi de l'évangile de Jean, en général, la choquante différence qui existe entre les tendances des deux écrivains ; si bien qu'en supposant que l'évangile de Jean lui fût connu, il faudrait plutôt admettre que l'auteur n'y a égard que pour le combattre. Rappelez-vous, en effet, sa polémique contre la divinité du Christ, telle qu'on la trouve *Homél.*, 16, 15, 16 ; peut-on se figurer qu'un pareil écrivain eût pu s'approprier l'évangile de Jean, I, 1 ; X, 33 ; XX, 28 ? En outre, tandis que, dans l'évangile, X, 36, Jésus se déclare lui-même le fils de Dieu pour exprimer sa divinité par cet attribut, l'auteur des *Homélies* voit bien plutôt dans ce langage, 16, 15, ce qui le différencie de la divinité. Le Seigneur ne s'est jamais déclaré

1853, en mettant le soin le plus jaloux à écarter toute preuve du contraire; car la fin des *Homélies*, trouvée par Dressel à Rome, et mise au jour en 1853, a montré, sans contestation désormais possible, que l'auteur de cette composition connaissait cet évangile auquel il avait emprunté le récit de l'aveugle-né (ch. XIX, 22).

Dieu, mais seulement fils de Dieu. Si l'auteur avait employé le quatrième évangile, comment aurait-il pu si formellement limiter à une seule année la durée, je ne dis pas du ministère public de Jésus, comme l'admettent encore des Pères postérieurs de l'Eglise, mais de son ministère public, 17, 19? Comment pouvait-il d'ailleurs, lui qui fait de Pierre le premier disciple conquis et éprouvé, exclure si nettement le récit que nous a tracé l'évangile de Jean, I, 35, et omettre, parmi les sentences de Jésus sur le démon, 19, 2, qu'il recueillit, sans doute, aussi complétement qu'il le put, celle qui se trouve au chap. VIII, 44 de cet évangile? Voici donc le résultat de nos recherches : les *Homélies clémentines* ont surtout mis à contribution l'évangile de Pierre... Puis Matthieu, peut-être aussi Luc, mais en aucun cas l'évangile de Jean. »

IV

TÉMOIGNAGES DES PÈRES APOSTOLIQUES.

Barnabas. — Papias.

Nos éclaircissements sur les *Actes* de Pilate et sur le *Protévangile* de Jacques nous ont fait remonter jusqu'aux vingt premières années du deuxième siècle, et nous ont contraint de reconnaître qu'à cette époque déjà si reculée nos Evangiles étaient devenus les objets de l'usage et des pratiques de l'Eglise. Ce résultat est loin d'être contredit par aucun de ceux auxquels nous ont amenés nos recherches sur les littératures ecclésiastique et hérétique de ces mêmes temps ; et nous allons le confirmer par des faits nouveaux.

C'est à cette même date que nous ramène un écrit très-célèbre des lettres chrétiennes, et que, depuis la fin du second siècle jusqu'au commencement du quatrième, des hommes tels que Clément d'Alexandrie ajoutaient à l'Ecri-

ture sainte (1). Nous voulons parler de la soi-disant *épître* de Barnabas qui fait partie de ces productions littéraires des Pères apostoliques, dont nous avons étudié plus haut les *Lettres* d'Ignace et *celle* de Polycarpe. Si le nom de Barnabas, compagnon de Paul, était inscrit à juste titre en tête de ses pages, elle aurait pu prétendre à coup sûr à être mise au rang sacré des Livres du Nouveau Testament, quoiqu'elle renferme quelques détails discordants. Toutefois, si l'Eglise et si les docteurs ne lui ont jamais généralement reconnu cette origine authentique, on a pourtant toujours admis qu'elle est l'un des plus précoces souvenirs qui nous soient parvenus de ce temps qui donne la main à l'âge apostolique. S'il était permis d'adapter et d'appliquer à un fait de l'histoire les déclarations relatives au relèvement de la ville et du temple, déclarations qui sont unies, dans le ch. XVI, à une parole prophétique, au lieu d'hésiter, comme on le fait, entre les vingt dernières années du premier siècle et les premières du second, nous

(1) Très-vraisemblablement Celse s'est déjà servi, vers 150, de l'épître de Barnabas. Du moins Origène, *Contre Celse*, I, 63, fait dériver de l'emploi de cette épître la caractéristique que cet adversaire donne des apôtres par l'expression de πονηρότατοι.

serions conduit aux commencements du règne d'Adrien. Le but et le contenu de cette épître la font plus ressembler à celle aux Hébreux qu'à aucun autre écrit du Nouveau Testament. Elle est dirigée contre ces chrétiens issus du judaïsme, qui voulaient conserver sous la Nouvelle Alliance de chaudes sympathies pour l'Ancienne, et qui croyaient devoir s'associer aux douleurs que la ruine du temple juif inspirait à leurs vieux compagnons de croyance. Contrairement à cette tendance, elle veut prouver, en s'appuyant sur la prophétie et sur l'autorité de l'Ancien Testament, que la Nouvelle Alliance fondée par Christ, a pleinement supprimé l'Ancienne, et qu'en somme la première, avec son temple et son culte, n'a été qu'une préfiguration imparfaite et temporaire de la seconde.

Depuis deux siècles on s'est beaucoup occupé de cette Lettre. Malheureusement les cinq premiers chapitres manquaient dans tous les manuscrits grecs; et cette lacune n'était comblée que par une ancienne traduction latine très-défectueuse (1). Or, c'est justement dans l'un

(1) Il faut se garder d'apprécier ce texte d'après les éditions qu'on en a faites, sans en excepter celle d'Hilgenfeld, qui s'est contenté, d'une façon très-peu scientifique, de le reproduire tel qu'il avait été publié il y a deux cents ans.

de ces chapitres latins que le passage suivant provoquait tout particulièrement l'attention : « Prenons garde que nous ne soyons trouvés, *ainsi qu'il est écrit*, beaucoup d'appelés et peu d'élus (1). » Ceux de mes lecteurs qui sont versés dans la lecture du Nouveau Testament connaissent cette expression : *Ainsi qu'il est écrit*; je les prie de relire, au besoin, le récit de la tentation de notre Seigneur, au ch. IV, 1 à 11, de saint Matthieu ; l'arme que Jésus y emploie contre le Tentateur revient trois fois à cette parole : *Il est écrit;* et le Tentateur, à son tour, l'emploie contre son divin antagoniste, puisqu'il s'écrie, lui aussi, en l'imitant : *Car il est écrit*. C'est la formule qui distingue les déclarations de l'Ecriture sainte de toutes les autres sentences possibles. Les apôtres, à l'exemple du Christ, l'emploient quand ils citent des passages de l'Ancien Testament; et si nous la trouvions appliquée à quelque écrit en dehors du Canon, il faudrait simplement en conclure que cet écrit devait à l'usage que beaucoup de fidèles en faisaient, d'avoir été entraîné dans le cycle de la littérature canonique, comme, par exemple, le prophète Enoch, cité par Jude dans

(1) Le voici en latin : « Adtendamus ergo ne forte, *sicut scriptum est*, multi vocati, pauci electi inveniamur. »

son épître. Cette formule ne put donc évidemment être transportée et appliquée aux Ecrits des apôtres que lorsqu'on les mit au rang de ceux de l'Ancienne Alliance, et nous pouvons inférer, à la vue de passages des évangiles cités avec cette phrase introductive et solennelle, que l'égalité entre ces nouveaux livres et ceux de l'Economie juive était chose acquise et parfaitement établie. Nous en avons dit un mot plus haut, page 114 et suiv., à propos de la coordination des Evangiles et des prophètes que nous avons signalée dans Justin et même dans les épîtres d'Ignace; et les citations du Nouveau Testament par les Naasséniens nous ont présenté cette même formule, à côté d'autres semblables. Or, les paroles qu'allègue l'épître de Barnabas, en les faisant précéder des mots sacramentels : *ainsi qu'il est écrit*, sont contenues dans saint Matthieu, XXII, 14, et XX, 16. Ce fait une fois constaté, il s'ensuit qu'au temps de la composition de notre épître, l'évangile de Matthieu était considéré comme Ecriture sainte.

Mais comme cette Lettre remonte à la plus haute antiquité chrétienne, on s'est demandé s'il était possible que de si bonne heure ce passage de saint Matthieu fût marqué du signe caractéristique d'une parole canonique; et il faut avouer que le doute à ce sujet trouvait un

assez solide point d'appui dans cette circonstance que le passage n'existait qu'en latin. Car dès lors on pouvait dire : c'est le traducteur qui, bien plus tard, a ajouté cette formule. Lisez, du reste, ce qu'écrivait textuellement à cet égard, en 1832, un savant théologien, le Dr Credner : « La formule *ainsi qu'il est écrit*, employée pour introduire une citation du nouveau Testament, est chose complétement inouïe et sans exemple à cette époque. » « Nous ne possédons plus en grec, dans le texte original, la partie de la lettre de Barnabas qui contient le passage en question ; nous n'en avons qu'une vieille traduction latine. Or, il a été facile au traducteur d'ajouter aux paroles du texte la formule courante qui lui était familière. Ces motifs internes nous permettent donc de mettre en doute l'exactitude du texte latin dans ce passage, jusqu'à ce qu'on nous prouve le contraire. » Vous le voyez, on réclamait le texte grec pour se prononcer sur le vrai caractère de la formule et sur sa valeur ; heureusement le monde chrétien ne tarda pas longtemps à être éclairé et satisfait sur ce point. Après être resté caché pendant de longs siècles dans les déserts de l'Arabie, parmi les vieux parchemins du monastère de Sainte-Catherine, le texte original parut au grand jour quand son heure fut

venue ; car nul n'ignore aujourd'hui que l'épître de Barnabas a été retrouvée tout entière en grec, à la fin de la Bible du Sinaï. Et quelle solution nous a-t-elle apportée sur le passage controversé? Elle a décidé, sans contestation possible, que c'est l'auteur même de l'épître, et non le traducteur, qui a fait précéder la citation du passage de Matthieu du grand mot chrétien et classique : *ainsi qu'il est écrit* (ὡς γέγραπται).

Ce fait inattendu une fois bien établi, on s'est encore demandé si les importantes conséquences qu'on en peut tirer doivent avoir une valeur absolue. Cette célèbre formule ne pourrait-elle pas, a-t-on dit, nous renvoyer tout simplement à un livre quelconque? Nous répondons que nos explications précédentes sur son emploi ont suffisamment montré combien cette échappatoire est inadmissible. Nul n'a le droit d'en affaiblir le sens et la portée dans le cas ici présent. — Mais on insiste encore en disant : qu'est-ce qui nous oblige à reconnaître que cette citation a trait à l'évangile de Matthieu? Ah! c'est bien ici le lieu de répéter qu'il n'est rien de si évident qui puisse échapper aux attaques d'une critique malsaine, toute imbue de préjugés. On a vu, en effet, un disciple de cette critique oser reprendre un expé-

dient que Credner (1) avait dédaigné, et qui consiste à rapporter la citation au chapitre VIII du quatrième livre d'Esdras, ailleurs mentionné dans l'épître (2). Dans ce quatrième livre on trouve, en effet, d'après les textes latin et éthiopien, cette phrase-ci : « Car il y en a beaucoup de créés, mais peu seront sauvés (3). » Malgré l'assentiment donné à ce stratagème critique par la camaraderie (4), que prouve-t-il,

(1) Voyez ses *Suppléments* où il dit : « Les paroles, déjà, ne cadrent pas, quand on veut avec Orelli (*Selecta Pat. Eccl. capita, etc.*) les rapporter au quatrième livre apocryphe d'Esdras, que Barnabas cite ailleurs. » Jugez, d'après cela, ce que valent les assertions de Volkmar au sujet de Credner, lesquelles sont tout à fait en contradiction avec les propres paroles de ce dernier !

(2) Voyez Volkmar : *Index lect. in liter. univ. Turic.*, 1864, p. 16 : Scriptum est apud *Esdram prophetam*, IV, Esd., 8, 3 : « Multi creati, pauci autem salvati. » Hoc auctor confudit cum dicto Christi apud Matth., XIX, 30 (?) Christiano illo interpretamento dicti Esdrani. Quod Ed. mea *Esdræ prophetæ*, 1863, p. 290, post J. C. de Orelli et C. A. Crednerum (comment les paroles ci-dessus de Credner s'accordent-elles avec ceci)? quorum meritum plerisque in memoriam revocandum erat, demonstravit, omnibus qui hucusque de ea re ex Ed. mea judicarunt, persuasit...

(3) Nam multi creati sunt (l'éthiopien porte encore : in eo, c'est-à-dire, mundo) pauci autem salvabuntur. »

(4) Voyez David-Frédéric Strauss, *Vie de Jésus*, écrite pour le peuple allemand, p. 55.

sinon les aberrations incroyables auxquelles une hostilité passionnée peut entraîner? Non-seulement, en effet, on se plaît à rapporter une citation textuelle, littérale, de Matthieu, à un passage du livre d'Esdras qui fut composé vingt ans environ auparavant (1), lequel passage, d'ailleurs, dit au fond tout autre chose, mais on pousse la gageure contre l'évidence et le bon sens jusqu'à ne faire de la sentence du Sauveur qu'un commentaire chrétien du passage d'Esdras (2)! En vain l'épître rappelle ailleurs encore l'évangile de Matthieu; on évite avec soin ces indications ou ces souvenirs pour

(1) Volkmar, *De l'origine de nos Evangiles*, p. 161, place l'écrit en l'an : « 97 automne. »

(2) Le mérite de cette découverte est primé, en tout cas, par celle que fit Celse, le railleur païen, et que nous avons signalée en parlant de lui, lorsqu'il ne trouvait dans cette sentence du Sauveur : *Il est plus facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille*, etc., rien autre chose qu'une corruption de celle-ci de Platon : *il est impossible que celui qui est distingué par sa richesse, le soit par sa bonté*. Voyez Origène, *Contre Celse*, 6, 16. Du reste ce tour d'escamotage de Volkmar ne lui a pas été inspiré par les lauriers de M. Renan, comme nous le disions dans notre édition précédente; il a la priorité sur le livre de ce dernier, qui ne parut qu'en mars 1863; tandis que la préface de Volkmar à son écrit : *Esdras prophète*, est datée d'octobre 1862. Que l'honneur soit rendu à qui il appartient!

ne pas constater la mention qui en est faite avec la formule canonique; ou si l'on s'en souvient, c'est pour en inférer, au contraire, que quoique Barnabas connût l'évangile, il ne le considérait cependant pas comme Ecriture sainte (1). On oublie volontiers qu'assez souvent on rencontre chez les Pères ecclésiastiques, comme chez Barnabas, à côté de citations directes et expresses, des paroles bibliques qui sont comme tissées et fondues dans leurs propres discours; d'où il faut inférer que l'écrivain suppose ses lecteurs bien familiarisés avec la Parole biblique qui vient aussi facilement sous sa plume qu'elle sera facilement reconnue de tous, sans indication plus précise. En voulez-vous des exemples? Ouvrez notre épître de Barnabas au chapitre V; que lisez-vous? « En choisissant ses propres apôtres qu'il destinait à annoncer un jour son Evangile, parmi les hommes souillés par le péché et l'injustice, afin de prouver qu'*il n'est pas venu*

(1) Ainsi pense Volkmar, p. 161. « 118-119 l'épître alexandrine appelée du nom de Barnabas témoigne de la connaissance de l'évangile selon Matthieu, *comme d'un écrit nouveau, et de son emploi le plus entier*, mais avec des sentences du Christ qui ne sont extraites que de la sainte Ecriture de l'Ancien Testament. »

appeler les justes (1) *mais les pécheurs*, il révéla qu'il était le Fils de Dieu. » Quel lecteur méconnaîtrait ici cette parole du Sauveur (Matth., IX, 13) : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs? » Plus loin, au chapitre XII, nous lisons : « Puisqu'ils devront dire un jour (2) que le Christ est fils de David, à cause de cela même David craignant l'erreur des pécheurs et la comprenant, a prophétisé en ces termes : « Le Seigneur dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis pour marchepied de tes pieds. » Barnabas pouvait-il écrire ainsi, sans supposer que ses lecteurs avaient sous les yeux Matth., XXII, 41 à 44 : Et les pharisiens étant assemblés, Jésus les interrogea, et leur dit : Que vous semble-t-il du Christ? De qui doit-il être Fils? Ils lui répondirent : De David. Et il leur dit : Comment donc David l'appelle-t-il par l'Esprit son Seigneur, en disant : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis pour te servir de marchepied? » Et cette suppo-

(1) Les mots *à la repentance* sont une addition postérieure, dans Matthieu comme dans Barnabas.

(2) C'est ainsi que nous cherchons à rendre ces mots : ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν.

sition elle-même ne proclame-t-elle pas pareillement qu'on reconnaissait alors l'autorité de l'évangile de Matthieu? — Et quand, dans ce même chapitre XII, l'auteur prouve que Moïse avait déjà fait avec le serpent d'airain un symbole de Jésus, de Jésus « qui devait souffrir (mourir), et cependant faire vivre, » n'est-il pas tout naturel de penser immédiatement que Barnabas avait dans l'esprit saint Jean, III, 14, quoiqu'on ne puisse pas prouver en détail qu'il s'est servi de ce passage? Si l'on n'a pas le droit d'exiger que l'auteur s'y rattachât expressément, puisqu'il lui était bien loisible de garder dans ce fragment, comme en beaucoup d'autres, sa manière libre et personnelle, dirai-je, on n'a pas davantage celui de nier qu'il était d'autant plus vraisemblablement sous l'influence de cette déclaration johannique, que la tendance de l'épître n'amenait pas l'écrivain à s'appuyer particulièrement sur cette expression de l'apôtre. L'emploi bien plus fréquent qu'il fait de citations, et même formelles, de l'Ancien Testament, tient intimement, au contraire, au but tout entier qu'il s'était proposé; on ne peut donc en tirer aucune preuve contre la canonisation des Evangiles qui était certainement alors un fait accompli (1).

(1) Il est tout aussi vraisemblable que Justin, aussi bien que

Mais cette démonstration que la lettre de Barnabas nous donne du caractère sacré dont

Barnabas, a considéré le serpent d'airain, d'après l'exemple que lui en fournissait l'évangile de Jean, comme un type de la croix. On dirait même que ses expressions dans son *Dialogue*, 91, proviennent de ses souvenirs de Jean : Προσφεύγουσι τῷ τόν ἐσταυρωμένον υἱὸν αὐτοῦ πέμψαντι εἰς τὸν κόσμον; car Jean, III, 17 : Οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ Θεος τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον, etc., se rattache étroitement à III, 14. Naturellement la critique négative a appliqué à Barnabas le même procédé de divination que nous avons vu mis en jeu pour les *Clémentines*; c'est ainsi que Volkmar écrit, à la page 67 de son ouvrage déjà cité : L'auteur « ne parait pas même dépendre de la Sapience de Salomon XVI, 5, qui avait déjà préfiguré le type du serpent, et encore bien moins du Logos évangélique, Jean, III, 14, car l'*élévation* du serpent à laquelle est comparée l'*élévation* du Christ (sur la croix, et par la croix, vers le ciel) élévation qui caractérise tout spécialement ce passage de l'évangile, manque ici; or, comment celui qui lisait, dans cet enchaînement de pensées et de phrases, les paroles qui suivent : « afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais obtienne la vie éternelle, » aurait-il pu faire abstraction de cette sentence du verset 14? Aucun de nous! ne l'aurait pu. »

C'est de la même manière que dans son *Appendice* à l'histoire du Canon du N. T. par Credner, 1860, p. 372, Volkmar prouve que Tertullien n'a point connu la première épître de Pierre, ou bien ne l'a connue qu'à partir de l'an 207, si l'écrit : *Contre les Gnostiques*, appartient réellement à ce Père. Voici ses paroles : « Quelles preuves excellentes n'offrait pas (cette épître) à l'adversaire de la gnose, *de résurrectione carnis*... et même au moraliste montaniste, *de pudicitiâ* ou *de habitu*

l'évangile de Matthieu était revêtu avant l'an 120, est-elle contredite en quelque manière par les résultats de nos investigations antérieures ? Il serait bien superflu pour mes lecteurs de répondre à cette question, puisque, au contraire, nous avons acquis par elle un nouveau chaînon fort important de cette longue chaîne de preuves qui nous attestent que nos Evangiles furent accrédités de très-bonne heure, et que nous avons élevé une digue de plus contre ce torrent d'hypothèses dans lequel la critique des aventures a entraîné l'histoire du Canon.

Cette attestation historique qui s'adresse directement et tout d'abord à Matthieu, la restreindrons-nous à ce seul évangile? Toutes nos études sur l'histoire du Canon s'accordent à nous apprendre qu'on ne commença point par

mulierum!.. Et comment aurait-il pu omettre de citer *Pierre dans l'épître*, Petrus in epistola, quand il parcourt la série des *prophètes* et des *apôtres*! Et cependant il n'y a point de place pour une épître de Pierre, dans son *Instrument des apôtres*, instrumentum apostolorum, tel qu'il le détermine dans les deux écrits principaux. » Quel dommage que ce raisonnement si sagace vienne se briser, comme l'a déjà exposé le docteur Aberle dans la *Revue trimestrielle*, 1864, 1, contre ce fait : Volkmar a oublié l'ouvrage complet de Tertullien, *De oratione*, dans lequel ce Père renvoie ostensiblement à la *præscriptio Petri*, dans 1 Pierre, III (Semler, p. 15, ch. XIV).

élever tel ou tel de nos Evangiles, isolément et tout seul, au rang d'écrit normatif; car, si durant la première moitié du second siècle, nous avons vu apparaître sur le premier plan tantôt Matthieu, tantôt Jean, tantôt Luc, ou bien deux d'entre eux, tandis que les autres restaient dans l'ombre, ce fait ne saurait prouver que l'un était accrédité et que les autres ne l'étaient point encore. Les monuments littéraires, fort peu nombreux, qui nous sont restés de cette époque, et la nature même de chaque évangile, qui rendait Matthieu, par exemple, incomparablement plus propre à être cité que Marc, nous amènent à conclure que l'un témoigne en même temps de l'autre, et l'atteste. Ainsi l'emploi que fait Justin, vers l'an 140, des *Actes* de Pilate qui ont été rédigés vingt ans environ avant la première *Apologie*, nous a prouvé que l'évangile de Jean qui y joue un si grand rôle à côté des Synoptiques, et dont Justin lui-même s'est servi quoique moins fréquemment que de Matthieu, devait exister vers le commencement du second siècle. N'est-ce point là la preuve convaincante que si Matthieu jouissait d'une autorité canonique lors de la composition de l'épître de Barnabas, Jean aussi la possédait pareillement? Basilide, sous Adrien, 117-138, a fait usage de Jean et de Luc; Valentin, vers

l'an 140, de Jean, de Matthieu et de Luc; ne sont-ce pas là de nouveaux témoins irrécusables de la solidarité qui reliait ces évangiles les uns aux autres?

Ajoutez à cela que nous voyons de très-bonne heure et à diverses reprises, par exemple dans Justin et dans Agrippa Castor, les Evangiles désignés par le terme d'*Evangile, au singulier*, et réunis en un seul tout, de telle sorte que la personne et le nom de chacun de leurs auteurs étaient comme éclipsés et effacés par leur caractère général et commun. Remarquez encore que lorsque l'occasion s'en présente, Justin déjà distingue parmi les quatre évangélistes, ainsi que Tertullien le fit plus tard en l'accentuant davantage, ceux qui étaient disciples réels du Seigneur, et ceux qui n'avaient été que les compagnons des apôtres. Et d'ailleurs, comment pourrait-on comprendre que tôt après l'an 150 on eût entrepris de rédiger des *Harmonies* évangéliques, et qu'Irénée, pour ne parler que de lui, eût commenté le nombre si bien clos et fixé de quatre évangiles, sans établir la moindre différence entre une attestation et une crédibilité plus ou moins grande de chacun de ces récits? L'histoire, enfin, qui nous apprend l'existence de bien des discussions sur des affaires litigieuses du second siècle, nous a-t-elle

transmis le moindre mot, le moindre bruit sur des débats, sur des négociations ou des résolutions de cette même époque, touchant la question capitale de l'Eglise, *le Canon évangélique?* Et cependant, avant la fin de ce même siècle, ce Canon s'offre partout à nos regards comme parfaitement arrêté depuis longtemps !

Mais à quelle date placerons-nous ce fait si important? Tout nous prescrit de lui assigner celle de la fin du premier siècle ou des premières années du suivant. C'était l'époque où Jean, chargé d'années, allait quitter ce monde (1); où tous les saints hommes qui avaient personnellement vécu près du Sauveur, et Paul aussi, le grand Apôtre des Gentils, avaient quitté cette vie, et n'offraient plus aux jeunes communautés le puissant foyer de leur autorité personnelle. C'était l'époque où l'Eglise ayant franchi les limites de son antique et première patrie, et se répandant au loin de plus en plus sous la forme d'une dispersion immense, était agitée au dedans par des courants d'idées qui

(1) Dans son ouvrage *Contre les Hérésies*, III, 3, 4 et II, 22, 5, Irénée dit que Jean vécut jusqu'au temps de Trajan (98-117). Eusèbe place sa mort en l'an 100; et Jérôme aussi, soixante-huit ans après la mort du Christ, *De viris illustrib*. et ailleurs. La *Chronique pascale* porte soixante-douze ans après l'ascension du Christ.

lui étaient étrangères, et entourée d'oppositions croissantes et hostiles. Le moment était donc bien propice pour consacrer et mettre à part les Ecrits des apôtres, comme les legs sacrés et impérissables de ces élus du Christ, comme les témoignages éclatants de la vie et des enseignements du Sauveur, comme les règles suprêmes de la foi et de la conduite de l'Eglise, et pour les placer au rang de ceux de l'Ancienne Alliance. L'entière séparation de la société chrétienne et de la synagogue était alors consommée ; depuis la destruction de Jérusalem et de son temple, l'an 70, l'Eglise, de plus en plus réduite et laissée à elle-même, vivait de sa vie toujours plus indépendante et plus personnelle; aussi ne faisait-elle que révéler sa force et sa vie propres par un acte significatif, lorsque, investissant d'une égale autorité les documents les mieux garantis sur le Sauveur, et d'autres monuments scripturaires apostoliques, elle les rattachait aux anciens documents sacrés de la synagogue, sur lesquels le christianisme lui-même était historiquement fondé !

Mais de quelle manière ce changement s'opéra-t-il? A coup sûr on ne tint point, à cet effet, de savantes assises. L'histoire, d'ailleurs, n'en dit rien. S'il était vrai que des hommes tels que Matthieu et Marc, que Luc et

Jean, avaient laissé des *Mémoires* sur la vie du Seigneur, fallait-il autre chose que leur nom vénéré et sacré pour donner à leurs Ecrits la plus haute valeur dans l'Eglise? Ces hommes eux-mêmes n'avaient-ils pas tous eu des rapports personnels assez intimes avec cette Eglise, pour la préserver d'erreur ou de fraude à l'endroit de quelques ouvrages qui se seraient faussement parés de leurs noms? Il n'est aucun évangile auquel cet argument, qui convient à tous, puisse mieux s'appliquer qu'à celui de Jean. Si, en effet, celui-ci vit le jour au sein des communautés de l'Asie Mineure, et se répandit de cette contrée dans le monde chrétien, le moindre soupçon pouvait-il planer sur son authenticité? Et au cas qu'il ne provînt par des églises dont cet apôtre avait été le pasteur, celles-ci n'auraient-elles pas reconnu la fraude soudain, pour la démasquer et la flétrir sans pitié? Etait-il possible de leur faire accepter, en les trompant, une œuvre prétendue de leur évêque si vénéré, et une œuvre aussi capitale, en la faisant émaner de contrées étrangères ou éloignées?

Mais nous avons encore pour garant de cet évangile l'un des successeurs épiscopaux de l'apôtre, à Ephèse même; car on ne saurait douter que Polycrate, qui administrait cette

grande Eglise pendant le dernier quart du second siècle, et qui avait eu, dans sa propre famille, sept prédécesseurs évêques, ne fasse allusion à l'écrit de Jean lorsqu'il mentionne, dans son épître à Victor de Rome (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24.) l'apôtre enseveli à Ephèse, et le désigne exactement par les mêmes expressions dont l'Evangile se sert pour le caractériser : *Celui qui reposait sur le sein du Seigneur*, XIII, 23 et 25. Qu'en outre Jean en soit l'auteur, c'est ce qu'attestent non-seulement la plus antique tradition d'après laquelle cet apôtre est habituellement nommé le quatrième, comme nous le voyons dans le Canon de Muratori, dans Irénée et dans les plus anciens manuscrits grecs (1), mais encore Clément d'Alexandrie et Eusèbe qui nous le déclarent expressément. En effet, d'après Clément (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14), ce fut le désir de ses amis qui porta l'apôtre inspiré à ajouter un évangile *pneumatique* ou spirituel, aux trois premiers *somatiques* ou corporels, c'est-à-dire consacrés à exposer

(1) La différence de classification dans la plupart de nos plus anciens manuscrits de l'Itala (Matthieu, Jean, Luc et Marc), ne provient pas d'une raison chronologique, mais d'une coordination d'abord des deux apôtres, et puis des deux aides apostoliques, sur les traces de Tertullien.

surtout la nature humaine du Christ; et d'après Eusèbe, III, 24, Jean rendant hommage à la véracité des trois premiers qu'on lui avait présentés, mais n'y trouvant pas les débuts du ministère de Jésus, aurait entrepris de combler lui-même cette lacune.

Ainsi donc les monuments scripturaires des apôtres participèrent naturellement, dès leur apparition, à l'autorité personnelle de leurs auteurs, et cette autorité s'accrut inévitablement et d'elle-même avec le départ de ces nobles représentants du Christ, organes personnels de son esprit. C'est du développement vivant et fécond de l'Eglise que sortit le Canon primitif du Nouveau Testament, lequel prit place de lui-même à côté de l'Ancien. En nous laissant guider par toutes les vraisemblances nous pourrions sans doute admettre, à bon droit, que la formation du Canon des quatre Evangiles, pour ne point parler ici des autres parties du Nouveau Testament qui ne rentrent pas dans notre but, se fit au temps signalé, vers la fin du premier siècle (1); mais nous ne pour-

(1) Cela s'accorde bien avec cette donnée d'Eusèbe, III, 37, 2, qui nous enseigne que déjà au temps de Trajan (98-117), une partie de l'activité missionnaire des chrétiens était consacrée à communiquer les Evangiles écrits (καὶ τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν.

rions pas l'affirmer avec une pleine confiance, si l'histoire et la littérature ne se réunissaient pour nous imposer cette conclusion.

Il ne nous reste plus qu'à toucher à un point, pour terminer cette revue que nous venons d'esquisser de la plus ancienne littérature chrétienne ; je veux parler des témoignages de *Papias*, dont les adversaires de nos Evangiles ont abusé plus que de tous les autres, dans ces derniers temps. L'obscurité qui plane sur l'homme aussi bien que sur ses déclarations, ne permet pas de lui attribuer une autorité réelle, soit quand il est seul à témoigner sur quelque point, soit quand il est en contradiction avec d'autres témoins. Et cependant c'est ce qu'on n'a pas manqué de faire !

Nous savons par Eusèbe, III, 39, — et Irénée l'avait déjà indiqué, V, 33, 4, — que Papias avait composé un ouvrage en cinq livres, intitulé : *Explication des discours du Seigneur* (1).

(2) Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. Conformément à l'antique usage du mot, Rufin traduit λόγια par *oracles*, oracula. Il est très-vraisemblable qu'en fait, le livre de Papias, par suite du point de vue chiliaste de ce Père, était surtout consacré aux prophéties du Seigneur. Mais l'usage chrétien donna à ce mot une signification plus large, de sorte qu'il désigna les sentences du Seigneur et des apôtres, alors même qu'elles n'avaient pas le caractère particulier de la prophétie ; aussi la sainte

Ce Père apostolique nous déclare qu'en recueillant ses matériaux il crut devoir moins recourir à ce que contenaient les *livres* qu'à *la Parole vivante de la tradition*, et que pour ce motif il puisa aux données orales qui remontaient jusqu'aux apôtres. Mais écoutons-le lui-même :

« Je ne serai point paresseux à t'écrire ce que j'ai appris autrefois des Anciens (Presbytres), et que j'ai bien conservé dans ma mémoire, en t'en confirmant la vérité par mes interprétations. Car je ne prenais point plaisir, comme font la plupart, à ceux qui parlent beaucoup, mais à ceux qui enseignent les choses vraies; ni à ceux qui produisent des préceptes étrangers, mais à ceux qui rappellent les préceptes confiés par le Seigneur à la foi, et qui découlent de la vérité même. Quand je rencontrais quelqu'un qui avait eu commerce avec les Anciens, je m'enquérais de leurs discours, de ce qu'avaient dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou tout autre des disciples du Seigneur, et aussi Aris-

Ecriture fut-elle appelée θεῖα λόγια. Papias applique également cette expression au contenu des évangiles de Matthieu et de Marc, comme nous le verrons ci-après, là où le sens étroit de prophétie ne convient pas.

tion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. Car je n'estimais pas que les choses des livres me fussent aussi utiles que celles de la parole vivante et permanente. » Rufin explique ces derniers mots en disant : « de la voix des hommes encore existants. »

Ces déclarations de Papias n'étant pas claires à tous égards, nous nous sommes efforcé de les traduire aussi fidèlement et aussi littéralement que possible. Avant tout, demandons-nous : qui étaient ces *Presbytres* ou Anciens? Papias les nomme comme ses garants auxquels il a eu recours soit directement, soit par des intermédiaires. Est-ce les apôtres eux-mêmes qu'il veut désigner par cette expression? Beaucoup le pensent, mais les explications d'Eusèbe contredisent nettement et excluent cette manière de voir; car, après avoir dit qu'Irénée désigne Papias comme un *auditeur de Jean et un compagnon de Polycarpe*, il fait cette remarque contraire : « Mais dans la préface de son livre, Papias ne s'est nullement donné comme ayant lui-même entendu et vu les saints apôtres, puisqu'il déclare bien plutôt qu'il a reçu les choses de la foi de ceux qui avaient eu des rapports personnels avec eux. » Il dit également, dans le même chapitre III, 39, 4, un peu plus bas : « Papias assure avoir reçu les dis-

cours des apôtres de ceux qui les suivaient, et il dit avoir été lui-même auditeur d'Aristion et du presbytre Jean; » et il ajoute immédiatement : « que Papias, en consignant leurs traditions dans son livre, les mentionne souvent nominativement. » Or, non-seulement il n'est pas croyable qu'Eusèbe se soit trompé à cet égard, mais nous dirons volontiers que ce n'était presque pas possible; car comme il avait sous les yeux le livre entier de Papias et qu'il en faisait des extraits conformément au but qu'il s'était proposé, il ne pouvait pas ignorer si Papias en appelait, dans tel ou tel cas, à la communication directe d'un apôtre, pas plus qu'il ne lui avait échappé que ce même Papias se plaçait souvent sous la garantie d'Aristion et du presbytre Jean. N'aurait-il pas mis ses garants tout autrement en relief, dans sa préface, s'ils eussent été les apôtres? Se serait-il exprimé avec tant d'équivoque, s'il avait voulu parler d'eux? Or, dans tout le passage rapporté plus haut, on voit apparaître les Presbytres en face et à l'encontre des apôtres, quoique ces mots : *les disciples du Seigneur*, ajoutés à ceux d'Aristion et du presbytre Jean, obscurcissent l'idée qu'ils expriment, en l'élargissant et en l'ouvrant à une double entente. Et puis, Papias aurait-il pu dire qu'il se proposait de confirmer

par ses propres interprétations la vérité des choses déclarées par les *apôtres?* Mais il pouvait, au contraire, prétendre d'autant plus à remplir cet office à l'égard des communications des Presbytres, qu'il ne lui était possible de recourir personnellement qu'à Aristion et à Jean, comme nous le montrent ses propres paroles et le rapport d'Eusèbe, étant réduit, pour les autres Anciens, à des relations indirectes. Irénée aussi est favorable à cette opinion, car il fait formellement dériver de la bouche « *des Anciens qui avaient vu Jean, le disciple du Seigneur,* » la tradition relative aux biens surabondants du royaume de mille ans, et il invoque même à ce sujet le témoignage de l'écrit de Papias, lui attribuant alors la qualification honorifique d'auditeur de Jean et d'ami de Polycarpe. Par où il est complétement évident que les Presbytres, dans Irénée, sont les mêmes que dans Papias, et qu'on ne peut, en aucune façon, les confondre avec les apôtres (1). Il est très-vrai-

(1) L'idée de ces Presbytres, du reste, n'implique pas nécessairement qu'ils eussent appartenu personnellement au cercle des disciples des apôtres, comme Irénée le prouve, IV, 27, 1 : Quemadmodum audivi a quodam Presbytero (on trouve plus bas : inquit ille senior) qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant. Irénée en appelle aux Presbytres, V, 36, 2, sans autre addition.

semblable que ces qualificatifs qu'Irénée donne à Papias, dans ce passage, ne reposent sur rien autre chose que sur les déclarations de Papias lui-même, exactement copiées par Eusèbe, et inexactement par lui ; et s'il confond l'apôtre Jean avec le Presbytre, comme l'indique sa façon de s'exprimer, cela tient à coup sûr à ce que de très-bonne heure déjà la personne du presbytre Jean, qui avait vécu et qui avait été enseveli, comme l'apôtre, à Ephèse, était tombée dans l'oubli (1). Signalons encore la difficulté chronologique qu'il y aurait à se représenter Papias qui fut martyr avec Polycarpe vers l'an 165, recueillant personnellement auprès des apôtres qui pouvaient survivre les matériaux de son ouvrage ! et n'oublions pas enfin que ces matériaux, comme nous allons l'établir, répondent bien peu à l'attente que doit nous inspirer un disciple des apôtres, qui prétendrait nous transmettre ce qui découlait de leur bouche !

(1) Déjà Denys d'Alexandrie, directeur de l'Ecole catéchétique en 232, ne cite comme preuve de son existence (dans Eusèbe, VII, 25, 6) que le fait de deux tombeaux à Ephèse, désignés du nom de Jean ; et Eusèbe s'occupe plus exactement, III, 39, à faire valoir le témoignage de Papias en faveur de l'existence du second Jean ; et, à cet effet, lui aussi, évidemment d'après Denys, invoque la présence des deux tombeaux de Jean à Ephèse.

Parmi les faits qu'Eusèbe trouva bon d'extraire de l'ouvrage de Papias et de mentionner, se trouve celui de la résurrection d'un mort, que la fille de Philippe, à Hiérapolis, lui avait rapportée comme ayant eu lieu du vivant de son père, et celui aussi de la coupe empoisonnée que but Juste Barsabbas, sans qu'il en éprouvât aucun mal (Il se peut que ces deux faits fussent mis en relation avec des paroles du Christ dont ils étaient l'accomplissement). Papias assurait en outre, — nous citons littéralement les données d'Eusèbe, III, 39, 5, — « qu'il avait appris encore maintes choses par la voie de la tradition orale, et aussi quelques paraboles et quelques enseignements du Seigneur qui étaient inconnus, et quelques autres choses par trop fabuleuses. » De ce genre, Eusèbe nomme la doctrine d'un règne de mille ans, qui devait être établi positivement sur la terre après la résurrection des morts. Eusèbe ne nous en a point transcrit la description ; mais Irénée nous l'a conservée telle qu'elle suit :

« Il viendra des jours où il croîtra des vignes dont chaque cep produira dix mille jets de sarment ; chaque jet, dix mille branches ; chaque branche, dix mille petites branches ; et chaque petite branche, dix mille grappes de raisin, dont chaque grain pressé rendra vingt-cinq

grandes mesures de vin. Et quand quelqu'un des saints prendra une de ces grappes, l'autre grappe criera : « Je suis une meilleure grappe que celle-là ; prends-moi et bénis Dieu. De même ils (les Presbytres) disaient qu'un grain de blé produirait dix mille épis ; chaque épi, dix mille grains ; et chaque grain, dix livres pesant de fine fleur de farine ; qu'il en sera de même proportionnellement des autres fruits, semences et plantes ; et que tous les animaux qui useront de ces fruits de la terre seront pacifiques, d'accord entre eux, et parfaitement soumis aux hommes. »

Cette description aussi, Papias la rapportait, comme Irénée en témoigne, à ses Anciens, et par eux à Jean lui-même. Là-dessus Eusèbe remarque que Papias, en homme *d'un esprit très-borné* qu'il était, comme tout son livre le prouve, l'avait tirée de paroles mal comprises des apôtres. Il continue en disant qu'on trouve encore dans le livre de Papias d'autres récits de discours du Seigneur, émanant d'Aristion et du presbytre Jean, mais il renvoie à l'ouvrage même ceux qui pourraient s'y intéresser. Puis il dit qu'il veut rattacher à ce qu'il a déjà cité, les traditions qu'il a reçues sur Marc ; nous les rapportons littéralement :

«Voici ce que le Presbytre disait : « Marc, l'in-

terprète de Pierre, a écrit avec soin, mais non pas dans leur ordre, tout ce qu'il se rappelait des choses que le Christ avait *dites* et *faites*. Car il n'a ni entendu ni suivi le Seigneur; mais, comme je l'ai dit, il a suivi Pierre, qui appropriait ses enseignements aux besoins, ne se proposant nullement de coordonner les discours du Seigneur. Marc n'a donc pas failli en consignant par écrit quelques traits, selon ses souvenirs; il n'était attentif qu'à une chose : à ne rien omettre ou à ne rien altérer de ce qu'il avait entendu. »

A cette déclaration de Papias, dont il est possible que la première partie, quant aux termes, appartienne seule au Presbytre, Eusèbe en rattache soudain une seconde sur Matthieu, en ces termes :

« Voilà ce que Papias dit de Marc; et voici ce qu'il déclare sur Matthieu : Matthieu écrivit les discours en langue hébraïque, et chacun les interprétait comme il pouvait. » Il y a dans ces deux phrases plusieurs choses qui ne sont point claires : il est douteux, notamment, que nous traduisions avec justesse le terme grec λόγια par *discours*; car cette phrase antérieure, à propos de Marc : « *Les choses que le Christ a dites et faites*, » rend du moins vraisemblable qu'il

faut entendre par ce terme les *discours* et les *faits* tout ensemble.

Mais, — et c'est ici la question capitale, — de quoi s'agit-il dans ces communications traditionnelles du Presbytre et de Papias? Est-ce de nos deux évangiles de Marc et de Matthieu? Quand même l'expression *logia* resterait inéclaircie, il n'y a pas lieu d'en déduire qu'elle exclut tout encadrement positif, tout costume historique, dirai-je, des discours. Et de fait, ni Eusèbe, ni aucun autre théologien de l'antiquité chrétienne n'ont pensé que les déclarations de Papias fussent en contradiction avec les deux évangiles. Et si de nos jours, au contraire, on en a conclu que notre évangile actuel de Marc n'est le propre livre de cet évangéliste qu'en seconde ligne, ou, en d'autres termes, n'est qu'un remaniement postérieur du véritable écrit original de Marc qu'on aurait complétement perdu de très-bonne heure, tout cet échafaudage n'est, à mes yeux, que du plus pur arbitraire. Mais, je l'avoue, cette hypothèse était excellemment propre à livrer au jeu effréné des suppositions les recherches sur l'origine et les rapports réciproques de nos trois premiers évangiles; aussi n'a-t-on pas manqué de s'en emparer et de la faire sonner bien haut.

Ce qui est vrai de Marc ne l'est pas moins

de Matthieu. Le point saillant du dire de Papias consiste à n'attribuer à cet apôtre qu'un texte hébreu. Si ce point est fondé, un vaste champ s'ouvre alors à l'esprit d'hypothèse sur ce texte hébreu primitif et sur notre Matthieu grec, surtout si nous ne perdons pas de vue le second membre de cette phrase : « Et chacun les interprétait comme il pouvait. » Ce texte hébreu devrait lui aussi, comme l'Ecrit original de Marc, s'être perdu dès les tout premiers temps, puisque d'entre les plus anciens Pères de l'Eglise, pas un seul ne l'a vu, ni ne l'a employé. Nous touchons ici, mon cher lecteur, à l'une des questions les plus compliquées de la critique, et il serait déplacé de vouloir la traiter en ce lieu dans tous ses détails. Pour mon compte, je suis parfaitement tranquille à ce sujet, étant bien convaincu que l'idée d'un texte primitif hébreu, idée que Papias ne peut pas, de son temps déjà, avoir eue tout seul, et que d'autres répétèrent bientôt, ne reposait que sur un malentendu. Mais si je ne puis ici discuter à fond ce malentendu, je veux du moins essayer d'indiquer son genre et son origine. Déjà, du temps de saint Paul, on vit se produire un parti judéo-chrétien, dont les tendances ne tardèrent pas à s'accentuer toujours plus nettement. Ce parti se subdivisait en deux

branches principales, celle des Nazaréens, plus sobre, plus modérée, et celle des Ebionites, beaucoup plus sympathique aux spéculations de la philosophie. L'une et l'autre faisaient usage d'un évangile appelé de Matthieu, la première en langue hébraïque, et la seconde en grec; c'est le même écrit dont nous avons parlé plus haut sous le nom d'évangile des Hébreux. Inspirées et dominées par tout leur point de vue qui était celui d'une secte arbitraire et capricieuse, elles n'éprouvaient aucun scrupule à corriger, selon leur goût, le texte qu'elles avaient eu primitivement en main. Du reste, ce que nous avons appris à connaître de ce texte, prouve à la fois qu'il avait, en somme, une fort grande ressemblance avec notre Matthieu, et que quelques passages seuls en différaient arbitrairement. Si donc on entendit dire plus tard, dans le cours du second siècle, que les Nazaréens, issus de la plus vieille souche de la chrétienté, possédaient l'évangile de Matthieu en langue hébraïque, n'était-il pas naturel que tel ou tel chrétien, d'accord en cela très-vraisemblablement avec les propres prétentions des hérétiques judéo-chrétiens, admît que Matthieu lui-même avait écrit en hébreu, et que le texte grec, celui de l'Eglise aussi bien que celui des autres judéo-chrétiens, n'en était qu'une tra-

duction ? Personne ne savait ni ne cherchait à savoir jusqu'à quel point les textes différaient réellement l'un de l'autre. De telles études n'étaient guère dans l'esprit des savants chrétiens de cette époque ; et il faut convenir que l'isolement sectaire des Nazaréens qui se cantonnèrent surtout au bord de la mer Morte, était peu fait pour les y encourager.

Jérôme vient confirmer cette explication que nous donnons du dire du Papias. Ce Père qui, par exception, savait l'hébreu, eut réellement entre les mains l'évangile hébreu des Nazaréens, et il se mit aussitôt à proclamer qu'il possédait l'Ecrit original de Matthieu. Mais lorsqu'il eut pénétré plus avant dans l'étude de ce document, il se contenta d'énoncer que beaucoup le tenaient pour le véritable Matthieu. Il le traduisit en grec et en latin, en l'accompagnant de quelques remarques qu'il lui avait inspirées. A l'aide de ces observations de Jérôme et de quelques fragments que d'autres Pères nous ont conservés, on peut prouver que l'opinion de Papias, partagée de nos jours encore par des savants, d'après laquelle l'évangile dit des Hébreux aurait la priorité sur notre Matthieu grec, doit faire place à l'opinion contraire ; car ce livre hébreu est bien plutôt une copie arbitrairement défigurée de notre Mat-

thieu grec dont le style et la manière de citer l'Ancien Testament ne portent point le caractère d'une traduction. On peut en dire autant du texte grec de l'évangile des Hébreux dont se servaient les Ebionites, et qui relevait également de notre Matthieu ; seulement le caractère hérétique s'y grava peu à peu plus largement encore, sous l'action de mains diverses. Ce texte, d'ailleurs, par cela seul déjà qu'il était grec, acquit dans l'Eglise elle-même plus de notoriété que l'hébreu, et ne fut regardé, par la même raison, dès les premiers temps, que comme un autre texte de Matthieu. Ce que nous dit Papias des diverses traductions que l'on faisait de l'écrit de cet apôtre, parmi lesquelles il devait logiquement compter le Matthieu grec de l'Eglise, s'accorde parfaitement avec ces faits.

Mais nous n'en avons pas fini avec Papias et son ouvrage. En parlant de ses efforts pour en recueillir les matériaux, ce Père nous a dit qu'il consulterait moins les livres que les traditions orales, vivantes. De quels livres voulait-il parler ? Est-ce de nos Evangiles ? A regarder au terme qu'il emploie, ce ne serait pas impossible ; mais le caractère tout entier de son travail le rend très-invraisemblable ; car il se proposait évidemment, soit qu'il eût, ou non, en vue particulièrement les paroles prophétiques

du Seigneur, de les compléter, d'une certaine manière au moyen des récits sur le Sauveur qui circulaient encore de bouche en bouche à cette époque, vers les années 130 ou 140, car Eusèbe mentionne Papias déjà du temps de Trajan. Il ne pouvait donc pas faire des Evangiles les sources où il puiserait les matériaux de son recueil. Il devait bien plutôt entendre par ces *livres* des Mémoires sans garantie, plus ou moins apocryphes, sur le Sauveur, comme il s'en était tant produit de si bonne heure. C'est à ces écrits qu'il opposait ses sources orales dont la pureté lui paraissait parfaitement assurée, puisqu'on les faisait remonter, comme les Evangiles, par la chaîne des anciens, jusqu'aux apôtres eux-mêmes.

D'entre les faits qu'Eusèbe trouva dignes d'extraire de l'ouvrage de Papias, nous avons déjà cité celui de la résurrection d'un mort, que les filles de Philippe disaient avoir appris de leur père, et celui de la coupe empoisonnée qu'avait bue Juste Barsabbas. Il signale, en troisième lieu, l'histoire d'une femme traduite devant Jésus pour ses nombreux péchés, et il remarque que l'évangile des Hébreux la contient aussi. Ce même livre racontait encore, comme nous l'apprenons par les *Catenæ* et par Œcuménius, que le traître Judas avait tellement

grossi, qu'un char rapidement lancé dans une étroite rue aurait répandu ses entrailles en l'écrasant. Quant à ce que cet Ecrit contenait encore, Eusèbe rapporte, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'il renfermait, outre « *des choses par trop fabuleuses,* » quelques paraboles et quelques enseignements du Seigneur qui étaient inconnus ; mais il ne crut pas qu'il valût la peine d'en communiquer un seul fragment ; et personne d'ailleurs, dans l'Eglise, n'y a songé, excepté Irénée qui a reproduit cette singulière description que vous savez du règne de mille ans ; excepté Anastase Sinaïte qui a noté que Papias expliquait les jours de la création et le paradis en les appliquant au Christ et à l'Eglise ; excepté, enfin, André le Cappadocien qui a inséré dans son *Commentaire sur l'Apocalypse* une remarque de Papias au sujet des anges déchus, coupables d'infidélité à leur mission de gouverner le monde. André, en outre, dans ce même commentaire, et après lui Arethas, font attester par Papias la *crédibilité*, — Arethas dit l'*inspiration* — de l'Apocalypse.

Je le demande maintenant : d'après tout ce qui précède, Papias et son ouvrage sont-ils bien qualifiés pour nous donner des éclaircissements historiques d'une valeur réelle sur nos Evangiles ? Le jugement qu'Eusèbe portait sur cet

évêque en l'appelant *un homme de petit esprit*, d'intelligence bornée, n'est pas seulement justifié par les détails dans lesquels nous venons d'entrer : il l'est encore par ce fait que l'Eglise tout entière n'a tenu aucun compte du *Recueil explicatif* par lequel il avait la prétention d'enrichir la littérature évangélique. Quelle importance n'aurait pas eue une seule parabole du Sauveur, si elle avait mérité quelque créance ! Mais personne n'a pris la moindre note de tout ce que Papias avait ramassé. Le caractère fabuleux qu'Eusèbe, dont la sagacité critique n'est pas précisément le trait distinctif, a reproché à cette collection, est resté indubitablement attaché au livre entier ; et il serait peu digne d'une saine critique d'attribuer ce blâme à la partialité d'Eusèbe contre le chiliasme de ce Père.

Le caractère de Papias et la tendance de son livre nous obligent donc de répondre négativement à la question proposée, quoique les citations relatives à Marc et à Matthieu constatent que des données de ce genre n'étaient pas complétement exclues de ce travail. Mais autant il serait désirable et précieux de voir dissiper l'obscurité qui règne sur les tout premiers débuts de la littérature évangélique que le prologue de Luc nous signale, afin d'y puiser des

lumières sur l'origine et sur les rapports réciproques de nos trois Synoptiques, autant nous nous refusons à chercher la réponse à nos questions dans les informations de Papias, peu dignes de créance lorsqu'elles sont isolées et contredites par des faits de son époque suffisamment attestés. Et pourtant, voilà l'homme dont quelques théologiens de notre siècle ont voulu faire le porte-flambeau de la critique, et sous le patronage duquel ils se sont placés pour décomposer nos deux premiers Evangiles en deux séries d'éléments, les uns authentiques et les autres qui ne le sont point, élevant ainsi à cet évêque de Hiérapolis un monument fort peu mérité !

Nul plus que Papias n'est le bienvenu, le favori, dirai-je, des adversaires de l'évangile de Jean. Et pourquoi ? Parce que ce Père a gardé le silence sur cet évangile ! C'est ce silence que Strauss, Renan et leurs amis font valoir comme un fait de grande conséquence, et comme une arme redoutable pour la foi de l'Eglise en son authenticité. Ecoutons-les successivement.

Zeller écrit dans les *Annales théologiques*, 1847, page 199 : « Le silence de Papias ne cessera pas de fournir une forte preuve contre l'authenticité de l'évangile de Jean. »

Hilgenfeld dit, à son tour, dans son livre :

Les Evangiles, etc., page 344 et ailleurs : « Si Papias avait su la moindre chose d'un évangile de Jean, il est impossible qu'Eusèbe ne l'eût point rapporté ; et comme il s'était enquis des traditions de Jean, il n'aurait pas du tout pu se taire sur un évangile que ce même apôtre aurait écrit. »

Strauss, dans sa *Vie de Jésus*, 1864, page 62, se prononce aussi à cet égard en ces termes : « Ce silence de Papias sur Jean comme auteur d'un évangile, pèse d'autant plus dans la balance, qu'il assure expressément avoir recherché avec soin les traditions sur Jean aussi, et qu'en sa qualité d'évêque de l'Asie Mineure et d'ami de Polycarpe, disciple de Jean, il pouvait naturellement savoir des choses plus exactes sur l'apôtre qui passa les dernières années de sa vie à Ephèse. »

M. Renan, à son tour, insiste sur cet argument. « Papias, dit-il dans sa préface à sa *Vie de Jésus*, page XXIV, qui avait recueilli avec passion les récits oraux de cet Aristion et de ce Presbyteros Joannes, ne dit pas un mot d'une vie de Jésus écrite par Jean. Si une telle mention se fût trouvée dans son ouvrage, Eusèbe, qui relève chez lui tout ce qui sert à l'histoire littéraire du siècle apostolique, en eût sans aucun doute fait la remarque. » Volkmar,

enfin, dans son écrit *De l'origine de nos Evangiles*, page 59, estime comme eux « qu'à coup sûr si Eusèbe avait trouvé dans Papias une trace de l'emploi de l'évangile antichiliaste, il l'aurait relevée avec d'autant plus de joie; » et ce jugement est précédé de cette observation que « Papias avait publié, vers l'an 167 de notre ère, son recueil et son explication des promesses du Seigneur. »

Nos lecteurs trouveront, je présume, cette attaque à peine croyable, après les détails dans lesquels nous sommes entrés sur Papias et sur son livre. N'est-ce pas trahir, je le demande, une complète ignorance du dessein pour lequel Papias mit la main à son œuvre, que d'exiger de lui un témoignage sur cet évangile? Ses notices sur Marc et sur Matthieu ne changent rien au caractère de tout son écrit. Papias, dit-on, pourrait bien n'avoir rien su de cet évangile, et par conséquent ne l'avoir pas reconnu, puisqu'il n'en a rien dit; dès lors son silence se change en un argument direct, en un témoignage décisif contre l'authenticité, d'autant que cet évêque de Hiérapolis vivait dans le voisinage d'Ephèse d'où cet évangile se serait répandu dans le monde, et que son ouvrage n'a pas été certainement composé longtemps avant le milieu du second siècle.

Eh bien! disons-le sans détour, il serait difficile d'émettre une assertion plus dénuée de fondement et plus légère que celle qui prétend transformer le silence de Papias en une forte preuve contre l'authenticité du quatrième évangile. Car, premièrement, il était tout à fait en dehors du plan et du but de Papias de lui rendre témoignage; et secondement, de ce qu'Eusèbe n'a rien cité du livre de Papias qui eût trait à cet évangile, nous n'avons pas le droit d'en conclure que ce livre ne contenait rien qui s'y rapportât. Eusèbe n'a pas transcrit les notices de ce Père sur Marc et sur Matthieu en qualité de témoignages favorables à leur authenticité, mais il a trouvé bon de les mentionner à cause des détails particuliers qu'elles renferment. Par conséquent, tout ce qu'on peut déduire raisonnablement du silence d'Eusèbe, c'est que cet ouvrage ne renfermait point de notice analogue sur Jean.

Cependant, comme les adversaires se font si énergiquement une arme de ce silence dont ils se montrent fort choqués, je ne puis pas ne pas exposer plus au long la preuve qu'ils tombent à cet égard dans une grande erreur. Je dis, à cet effet, qu'ils méconnaissent complétement l'intention et le but qu'avait Eusèbe en transcrivant ces détails. Et pourtant ce Père s'en

est expliqué bien clairement, quand il déclare, au livre troisième, chap. III, 2, de son *Histoire*, qu'il veut rechercher, dans les écrivains ecclésiastiques, « de quelles écritures antilégomènes du Nouveau Testament ils se sont servis, et ce qu'ils ont dit des entestamentées et homologoumènes, et de celles qui ne le sont point. » Chacun voit, je m'assure, que cela ne signifie point qu'il veut également noter les écrits, soit d'entre les Antilégomènes, soit d'entre les Homologoumènes, dont ils ont fait usage; mais il veut démontrer au sujet des Antilégomènes, c'est-à-dire des écrits du Nouveau Testament sur lesquels planaient des doutes, l'emploi qu'on en faisait en en extrayant des passages, et par cet emploi la reconnaissance dont tel ou tel d'entre eux était l'objet. Il ne lui vient pas du tout à l'esprit de produire une démonstration semblable à l'égard des Homologoumènes, c'est-à-dire des écrits universellement reconnus, sans contestation aucune, *par toutes les Eglises qui sont sous le ciel;* mais il cherche à recueillir sur eux, aussi bien que sur les autres, d'anciennes déclarations, d'antiques données. C'est là l'explication seule juste de ses paroles; et les faits qu'il nous rapporte de Papias comme de tous les autres qu'il interroge, nous le prouvent. Il ne dit jamais et nulle part, de l'un des Evan-

giles : tel ou tel écrivain s'en est servi ; ce langage s'applique plutôt exclusivement aux épîtres catholiques (1), à celle aux Hébreux et à l'Apocalypse. S'il rapporte ce qu'il trouve chez les Anciens de relatif aux Evangiles, ce sont des traits sur leur origine, sur leur date, sur l'occasion qui leur a donné naissance. Ainsi fait-il, par exemple, d'Irénée duquel il a extrait, V, 8, ce qui suit : « Matthieu écrivit son évangile parmi les Hébreux et en leur propre langue, quand Pierre et Paul prêchaient dans Rome et fondaient l'Eglise. Après leur départ, Marc, disciple et interprète de Pierre, nous a transmis par écrit ce que Pierre avait enseigné. Et Luc, le compagnon de Paul, déposa dans un livre l'évangile que celui-ci avait prêché. Jean, enfin, le disciple du Seigneur, celui qui s'était reposé sur son sein, publia, lui aussi, l'évangile pendant son séjour à Ephèse. » Ainsi en fait-il encore de Clément, dont les emprunts à ses *Hypotyposes* sont si instructifs. Il nous apprend, VI, 14, que Clément y avait traité en abrégé de

(1) Eusèbe lui-même, VI, 14, parlant de Clément, dit que la première de Jean et la première de Pierre ne devaient pas échapper à ce contrôle. Voyez ci-après le texte. — Il découle également de l'exposé de Cosmas Indicopleuste, dans le septième livre de sa *Topographia christiana*, que l'authenticité de toutes les épîtres catholiques était attaquée.

tous les écrits bibliques, *sans omettre les Antilégomènes*; je veux dire, ajoute-t-il en tout autant de termes, l'épître de Jude et les autres catholiques, et aussi celle de Barnabàs et l'Apocalypse attribuée à Pierre. Il fait de Paul l'auteur de l'épître aux Hébreux, mais en langue hébraïque.» Puis, après des remarques sur cette lettre, il continue ainsi : « Mais dans ce même écrit Clément nous communique une tradition des plus anciens Presbytres sur l'ordre dans lequel les Evangiles se succédaient, et dont voici la teneur : Les Evangiles pourvus d'une généalogie ont été écrits les premiers. Voici l'occasion qui a provoqué celui de Marc. Tandis que Pierre prêchait publiquement la parole dans Rome et y annonçait l'Evangile avec la puissance de l'esprit, les nombreux assistants prièrent Marc, qui depuis longtemps avait accompagné Pierre et qui avait retenu ses discours, de les écrire; quand celui-ci eut rédigé son évangile, il le communiqua à ceux qui le lui avaient demandé; ce que Pierre ayant appris, il ne s'y opposa ni ne l'y incita. Quand Jean, enfin, le dernier, vit que les choses corporelles avaient été exposées dans les Evangiles, pressé par le désir de ses amis et poussé par l'Esprit, il composa un évangile spirituel. Voilà ce qu'a dit Clément. » Ainsi en fait-il enfin,

pour apporter un troisième exemple, d'Origène duquel il mentionne ces paroles : « J'ai appris de la tradition, touchant les quatre Evangiles qui sont seuls reçus, sans contradiction aucune, dans l'Eglise de Dieu qui est sous le ciel, que le premier écrit l'a été par Matthieu, autrefois péager, puis apôtre de Jésus-Christ, qui le publia pour les croyants issus du judaïsme, et qu'il composa en langue hébraïque. Le second est celui selon Marc, qui le composa comme Pierre le lui avait exposé; lequel Marc, Pierre, dans son épître catholique, a reconnu pour son fils, disant : L'élue de Dieu... et Marc, mon fils, vous saluent. Le troisième est celui selon Luc, c'est l'évangile prêché par Paul et composé pour ceux d'entre les païens. Et après tous, est venu celui selon Jean, VI, 25. »

Eh bien! n'est-il pas du ressort des yeux qu'en faisant ces extraits d'Irénée, de Clément et d'Origène, Eusèbe n'a réellement pas voulu citer des témoignages en faveur de l'authenticité des Evangiles, que tel n'était point son but en copiant celui de Papias sur Marc et sur Matthieu, et qu'il s'était uniquement proposé de transcrire des renseignements intéressants sur les circonstances historiques particulières à chacun d'eux?

Outre ces faits, nous avons encore les preuves les plus péremptoires de la justesse de notre explication dans d'autres extraits d'écrivains plus anciens, et qui nous montrent qu'Eusèbe, fidèle à son principe, omet de rapporter des attestations favorables à nos Evangiles ou à d'autres Homologoumènes, comme les épîtres de Paul, tandis qu'il signale celles qui concernent les Antilégomènes. Papias ouvre encore la marche; Eusèbe, du moins, remarque en termes exprès, à la fin de l'article qu'il lui a consacré, que ce Père citait la première épître de Jean et celle aussi de Pierre. Puis, passant à Justin, il rappelle, IV, 18, 3, que ce martyr a mentionné l'Apocalypse de Jean en l'attribuant formellement à l'apôtre; mais il ne dit pas le moindre mot des nombreuses citations que Justin fait des Evangiles, et qui souvent contiennent textuellement de longs passages, et de Matthieu surtout. Il fait observer, IV, 14, que la lettre de Polycarpe aux Philippiens renferme plusieurs passages de la première épître de Pierre; mais il ne dit rien des allégations beaucoup plus nombreuses de passages que cette épître fait de la plupart de celles de Paul. Il n'oublie pas de déclarer que Clément Romain s'est enrichi de l'épître aux Hébreux dont il emploie les pensées et souvent

même les propres termes, tandis qu'il passe sous silence toutes les citations qu'elle emprunte aux épîtres de Paul. Il ne mentionne rien, IV, 21, des trois livres de Théophile à Autolyque, ni de l'écrit dirigé contre l'hérésie d'Hermogène, sinon que ce dernier contient des passages de l'Apocalypse de Jean ; et cependant Théophile fait souvent usage des lettres de Paul : par exemple, de celle aux Romains, II, 6, et XIII, 7, à Autolyque, I, 14, et III, 14, et même, chose fort intéressante, il allègue l'évangile de Jean en le désignant du nom de cet apôtre.

Serons-nous parvenus à faire comprendre, par tous ces développements, la vraie pensée d'Eusèbe comme aussi le caractère et la portée de ses emprunts, et à mettre un terme à l'abus dont ils ont été si longtemps l'objet (1)? Nous l'ignorons; en tout cas, nous sommes et nous restons fermement convaincus qu'il ne

(1) Hilgenfeld écrivait encore en 1865 ce qui suit : « Que peut-on donc penser, si ce n'est qu'Eusèbe rechercha soigneusement chez Papias aussi, tous les témoignages relatifs à des écrits du Nouveau Testament, et qu'il ne nous en a rapporté aucun sur le nombre canonique de quatre évangiles, et en particulier sur celui de Jean, par la raison qu'il n'y en trouve point? Qui ne voit que ce nombre de quatre évangiles canoniques n'existait point du tout encore pour Papias? »

faut qu'une sincère volonté de s'instruire et de voir clair, pour reconnaître toute la vanité, tout le néant, dirons-nous, de l'argument tiré du silence de Papias contre l'évangile de Jean.

Depuis longtemps on a reconnu que cet argument implique, d'ailleurs, une absurdité: celle que ce malheureux évêque de Hiérapolis n'a rien su non plus, vers le milieu du second siècle, des écrits de Luc et des épîtres de Paul, parce qu'en vertu du silence d'Eusèbe il faut aussi conclure qu'il n'en a fait aucune mention. Mais on a su naguère, du point de vue de la plus grossière hostilité contre l'Eglise, se débarrasser de cette difficulté en disant que l'évêque put bien dédaigner ce qu'il connaissait parfaitement (1). On s'est encore moins ému de

(1) Voyez l'écrit souvent cité de Volkmar, p. 61 : « Le raisonnement de Tischendorf porte donc tout à fait à faux lorsqu'il nous jette à la tête, comme chose absurde, que Papias n'aurait rien *su* de Luc aussi. Papias peut avoir connu l'évangile de Luc aussi bien que l'évangile de Jean, mais les avoir dédaignés l'un et l'autre comme trop libéraux, trop pauliniens, trop antijudéo-chrétiens, trop antichiliastes. » — « S'il ne se défend pas précisément ainsi contre l'évangile de Luc, la raison en est que cet évangile, en tant que paulinien et de Luc, n'était pas assez généralement estimé ; il n'avait pas besoin de défendre sa tradition millénaire contre un écrit qui n'était pas une autorité. Que suit-il donc de cette étude détaillée des contextes de Papias touchant l'évangile de la parou-

ce fait que Papias, d'après le témoignage formel d'Eusèbe, s'est servi de la première épître de Jean. En nous expliquant plus haut sur l'emploi de cette épître par Polycarpe, nous avions fait remarquer que le témoignage rendu à cette lettre en était un aussi pour l'Evangile; mais nous avions dit également qu'on avait mis en doute l'identité de l'auteur des deux écrits, et qu'on s'était même hâté de jeter l'épître pardessus le bord. N'admirez-vous pas avec moi la souple logique de cette critique qui, ici, s'arme du silence de Papias pour nier l'Evangile, et qui, là, refuse de recourir à son clair témoignage, pour ne pas protéger l'épître contre les attaques qui lui sont adressées!

En présence de toutes ces hostilités obliques

sie de l'Esprit? Ou bien il n'a pas appris à le connaître, même en l'an 167, dans sa ville de Hiérapolis, ou bien il ne l'a pas trouvé portant pour suscription : *selon Jean*; en aucun cas, il ne l'a pas vu revêtu de l'autorité apostolique; voilà pourquoi il pouvait le rejeter par son silence. Voici donc notre résultat : Le silence de Papias sur l'évangile de Luc et sur celui de Jean ne témoigne pas directement, il est vrai, pour leur non-existence, mais témoigne de leur caractère non apostolique, ou bien signifie que les deux évangiles, d'ailleurs insupportables aux judéo-chrétiens, étaient sans autorité apostolique auprès de la majorité ou de toute la foule *des* contemporains pour lesquels il avait recueilli et exposé ses traditions chiliastes. »

et tortueuses, on éprouve une satisfaction véritable en apprenant qu'on a remis tout récemment en lumière un écrit oublié, quoique imprimé depuis longtemps, qui contient un témoignage de ce même Papias et de son ouvrage en faveur de cet évangile contre lequel, sans le savoir, ils ont l'un et l'autre fourni des arguments. Je veux parler d'un prologue à l'évangile de Jean, que l'on trouve au Vatican, feuille 244, dans un manuscrit latin des Evangiles, du neuvième siècle, lequel, d'après une note, aurait appartenu au duc de Bohême Wenceslas, et qui porte aujourd'hui cette désignation : Vat. Alex., nº 14 (1). Le prologue révèle une date antérieure à Jérôme, et commence en ces termes : « L'évangile de Jean a été publié et donné aux Eglises par Jean encore vivant, ainsi que Papias de Hiérapolis, disciple chéri de Jean, le rapporte dans ses cinq livres (2). Il ne peut

(1) Pendant mon dernier et tout récent séjour à Rome, au mois de mars de cette année, le cardinal Pitra, savant bénédictin, signala ce manuscrit à mon attention. Le cardinal Jos.-Mar. Thomasius avait déjà inséré ce prologue dans ses collections (*Opera omnia*, tom. I, Rom., 1747, p. 344). Le docteur Aberle, de Tubingue, qui l'y a remarqué, l'a savamment discuté dans le premier cahier de la *Revue trimestrielle*, 1864, pag. 1 à 47.

(2) Voici le texte : Evangelium Johannis manifestatum et da-

donc pas y avoir de déclaration plus précise sur le témoignage que Papias rend à l'évangile de Jean. La suite du prologue, malgré sa brièveté, abonde en nouvelles surprenantes. Il est très-douteux, par plus d'une raison, qu'il provienne de l'ouvrage de Papias; aussi l'authenticité des autres données ne saurait-elle égaler celle de la première (1).

Avant de nous séparer de Papias, nous voulons encore indiquer un autre témoignage favorable à l'évangile de Jean, qu'Irénée emprunte (V, 36, 2), à la bouche des presbytres, ces hautes autorités de Papias. « C'est pour cela,

tum est Ecclesiis ab Joanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine hierapolitanus, discipulus Johannis carus in exotericis id est in extremis quinque libris retulit.

(1) On y lit ensuite : Discripsit vero evangelium dictante Johanne recte. L'auteur du prologue a voulu entendre ces paroles de Papias lui-même; c'est ce que prouve le prologue mis en tête du texte grec des *Catenæ* à l'évangile de Jean, édité par Corderius, lequel prologue déclare la même chose : Ὑπαγόρευσε (sic) τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ Παπίᾳ εὐδιώτῳ τῷ Ἱεροπολίτῃ. Il est manifeste que cette donnée traditionnelle est inconciliable avec le dire d'Eusèbe. Ensuite le prologue porte encore ceci : Verum Marcion hæreticus cum ab eo (codex *abc*) fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abjectus est a Joanne. Is vero scripta aut epistolas ad eum pertulerat a fratribus qui in Ponto fuerunt. Nous avons déjà remarqué plus haut; page 149, note, que cette tradition sur Marcion n'est pas isolée.

disent-ils, que le Seigneur a prononcé cette parole : Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père (Jean, XIV, 2). » Or, comme les presbytres (1) établissent une connexion entre cette Parole et les degrés de félicité des justes dans la cité de Dieu, dans le paradis, dans le ciel, selon qu'ils portent trente, soixante ou cent fois plus de fruit, il est très-vraisemblable qu'Irénée tira de l'écrit de Papias toute cette déclaration des presbytres qu'il cite également ailleurs (1, 2), comme il en avait extrait son tableau précédent du royaume de mille ans. Mais quelle qu'en soit la source, il est en tout cas évident que l'autorité des presbytres est plus ancienne encore que celle de Papias, et qu'elle nous conduit, sans contestation possible, à la fin même de l'âge apostolique. Je ne saurais prévoir, je l'avoue, comment s'y prendront ces célèbres artistes en doute, pour se débarrasser de ce témoignage des presbytres et de celui de Papias, d'après le prologue latin de Jean ; mais je ne doute pas qu'un nouveau chef-d'œuvre de subtilité critique, digne des précédents, ne vienne bientôt nous l'apprendre.

(1) Irénée, III, 36, 1, porte : *presbyteri*, de suite après : *dicunt presbyteri apostolorum discipuli ;* et peu avant la description du règne de mille ans : *presbyteri qui Johannem discipulum Domini viderunt*.

V

TÉMOIGNAGES DE LA CRITIQUE DU TEXTE. MANUSCRITS. TRADUCTIONS.

Deuxième siècle.

Enfin il nous reste encore à interroger un domaine de la science, celui *de la critique du texte* du Nouveau Testament, qui va nous fournir de nouvelles clartés sur notre question.

On entend par critique du texte la science qui étudie les documents primitifs du texte sacré, dépositaire immédiat de la vérité chrétienne. Cet examen doit aboutir à une histoire de ce même texte, c'est-à-dire doit nous apprendre ce que la chrétienté de toutes les époques et de tous les pays a trouvé dans les livres qui composent le Nouveau Testament ; par exemple, ce que Colomban, moine irlandais savant et pieux, au sixième siècle, Ambroise de Milan et Augustin d'Afrique au quatrième, Cyprien et Tertullien au troisième et au second, lisaient dans leurs exemplaires *latins*, et ce

que Photius, patriarche de Constantinople au dixième, Cyrille, évêque de Jérusalem, au cinquième, Athanase et Origène, à Alexandrie, au quatrième et au troisième, lisaient, de leur côté, dans leurs exemplaires *grecs*. Mais le but définitif et suprême de ces recherches consiste à retrouver exactement les expressions ou les mots que les apôtres ont écrits de leurs mains, ou ont dictés à leurs aides. Si le Nouveau Testament est le livre le plus important et le plus sacré qu'il y ait au monde, nous devons certainement attacher le plus grand prix à en posséder le texte exactement tel qu'il est sorti de la plume de ses auteurs, sans additions, sans omissions, sans changements. S'il était impossible d'atteindre à ce but, encore faudrait-il s'exercer sans cesse à s'en approcher le plus près possible.

En lisant ces lignes, beaucoup peut-être me demanderont : Mais nos éditions ordinaires de la Bible ne contiendraient-elles donc pas le texte pur et vrai? A cette question que le protestant allemand pourrait soulever avec sa Bible de Luther à la main, le catholique avec sa Vulgate ou quelque traduction soit allemande, soit française, l'Anglais avec sa version autorisée, et le Russe avec sa slavone, la réponse n'est pas facile. Quoique le texte de chacune de ces ver-

sions ait son histoire spéciale plus ou moins riche, il contient toutefois la vérité qu'il faut connaître pour être sauvé. Mais pour savoir jusqu'à quel point l'une d'elles, quelle qu'elle soit, a fidèlement conservé l'Ecriture apostolique, il faut la comparer avec le texte original grec duquel elles émanent toutes, directement ou non. Or, qu'en est-il de la pureté de ce texte lui-même?

Lorsque l'invention de l'imprimerie, dans le premier quart du seizième siècle, fut appliquée à la publication du Nouveau Testament grec, Erasme à Bâle et le cardinal Ximénès à Alcala, se servirent, à cet effet, des manuscrits qu'ils rencontrèrent sous leurs mains. Leurs éditions furent réimprimées ailleurs, et souvent avec de légères modifications introduites dans leur texte d'après d'autres manuscrits. C'est ainsi que le savant Robert Etienne, de Paris, modifia celle d'Erasme, et fut imité, entre autres, par les Elzévirs, imprimeurs à Leyde. Bientôt la puissance de l'habitude fut si grande, que les théologiens se servirent, en tous lieux, de ce Nouveau Testament grec d'Erasme, de Robert Etienne et des Elzévirs, qui acquit ainsi l'autorité d'un *texte reçu*. Mais pendant ces entrefaites, on s'était mis également à mieux en étudier les sources, je veux dire d'abord les

manuscrits rédigés pendant les dix premiers siècles, puis *ceux* qui avaient servi de base aux traductions en langue latine, gothe, syriaque, copte, éthiopienne et arménienne, qui furent faites pendant les cinq premiers, et enfin les *citations* que l'on rencontre dans les ouvrages des Pères de l'Eglise du deuxième. Ces investigations eurent pour résultat de démontrer que le texte du Nouveau Testament, en passant par les mains de tant de copistes, subit, de la part des ignorants et plus encore des savants, une variété extraordinaire de leçons; et s'il est vrai de dire qu'en des milliers de passages cette diversité ne porte que sur l'expression toute seule sans toucher au sens, ou sur les formes grammaticales, il ne l'est pas moins que le nombre de ceux qui expriment des différences plus sérieuses est considérable, et qu'on en trouve même qui ont une importance historique et dogmatique. Lorsque la science chrétienne eut acquis cette lumière sur l'état réel de choses qui l'intéressent au plus haut degré, des hommes sérieux, qui attachaient plus de prix à la recherche de la vérité qu'au maintien d'une coutume séculaire, comprirent qu'il était de leur devoir de réformer le texte usité d'après les documents antiques. Toutefois c'est seulement de nos jours qu'on a eu le cou-

rage d'écarter complétement ce texte traditionnel qui n'avait pas pour lui de justification scientifique, et de lui substituer tout à fait le texte des plus anciens manuscrits. Car il n'est pas besoin de prouver que ces documents, séparés par peu de siècles de l'âge apostolique, ont sans contredit conservé le texte des originaux avec plus de fidélité que ceux qui ont été composés mille ans après et plus tard encore. Cette supériorité inévitable des plus vieux manuscrits imposait l'obligation de les examiner avec le plus grand soin, et d'organiser les recherches les plus approfondies sur leur nature intime et sur leurs rapports réciproques. Et que révélèrent ces études? Elles nous apprirent que le texte de ces documents eux-mêmes témoignait d'assez grandes divergences, ce qui n'augmentait pas peu la difficulté de les faire concourir au rétablissement de l'écriture originale des apôtres; et de là, la nécessité nouvelle de rechercher parmi ces plus anciens manuscrits, le plus antique et le plus digne de confiance. C'est alors que, pour amener à bonne fin cette entreprise, Richard Bentley posa cette règle : il faut préférer le texte grec qui sera d'accord avec le texte latin du quatrième siècle. Fidèle à ce principe, Ch. Lachmann essaya, quoique avec peu de ressources, de rétablir la

version répandue au quatrième siècle, cette date paraissant exprimer la limite du possible en fait de documents. Mais les récentes découvertes les plus heureuses, unies à des investigations toujours plus profondes sur tous les témoignages relatifs au texte des premiers siècles, ont cependant permis de reculer de beaucoup cette limite. Il n'y a pas de doute que la plus ancienne traduction latine des Evangiles, pour nous borner à celle-là, a été faite tôt après le milieu du second siècle; car, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut, le traducteur latin d'Irénée, antérieur à la fin de ce siècle, et Tertullien, de 190 à 200, relèvent évidemment, l'un et l'autre, de cette traduction. Nous la possédons aujourd'hui encore, à coup sûr, du moins quant aux choses essentielles (1), car

(1) Cette traduction a parcouru bien des stades depuis lors jusqu'à l'usage actuel qu'en fait l'Eglise romaine. Après être passée par beaucoup de mains, aux IIIe et IVe siècles, et avoir subi l'influence d'une révision d'après le grec, Jérôme en forma son texte non sans compulser des documents grecs analogues. L'Eglise romaine a fait peu à peu de ce texte de Jérôme *la Vulgate*. Il avait subi de nouveau maintes modifications, lorsque la Curie romaine, vers la fin du seizième siècle, prenant pour base les manuscrits répandus en tous lieux, en fit une rédaction officielle qui jouit encore aujourd'hui d'une autorité ecclésiastique.

les leçons des plus vieux manuscrits de ce texte issu du nord de l'Afrique, la patrie de Tertullien, manuscrits qui remontent au cinquième siècle, sont souvent constatées par les deux témoins que nous venons de nommer. Aussi faut-il admettre que les parties de ce texte que ces deux écrivains n'ont pas transcrites dans leurs travaux, correspondent néanmoins à la rédaction la plus antique, ou s'en approchent de très-près.

Mais hâtons-nous de dire que nous sommes parvenu à une époque bien plus reculée par la découverte du *manuscrit sinaïtique;* car ce nouveau texte, dont la rédaction doit être fixée au quatrième siècle par des raisons paléographiques dont la force coercitive n'échappera point aux savants experts en ces matières, est dans une harmonie aussi étonnante avec la plus vieille traduction latine, qu'avec le texte grec qui, l'an 150 ou tôt après, servit de document au premier traducteur latin, ou, en d'autres termes, à l'auteur de la version latine appelée *Itala*. Or, remarquez que ce texte grec n'était pas un texte isolé à cette époque, car la traduction syriaque la plus antique, qu'on a récemment découverte dans un manuscrit nitrique du commencement du cinquième siècle, et puis Origène et d'autres Pères d'entre les plus

anciens, s'accordent excellemment avec lui. Il y a plus : cette traduction syriaque que je viens de nommer, possède elle aussi, comme l'*Itala*, une double valeur démonstrative, car les recherches les plus récentes ne permettent pas de douter que la Peschito, à laquelle on assigne généralement pour date la fin du second siècle, suppose déjà le texte nitrique qui, par conséquent, doit remonter lui-même jusqu'au milieu de ce même siècle.

Et maintenant que découle-t-il, de toutes ces considérations, pour résoudre la question que nous nous sommes posée? Il ressort deux choses capitales que nous tenons à signaler avec le soin le plus rigoureux. Au début même de notre travail nous avons fait remarquer le fait très-important d'une traduction indubitablement commune des Evangiles, en latin et en syriaque, tôt après ou même vers l'an 150. Or, ces traductions ne démontrent pas seulement la même vérité historique qu'établissent les travaux harmonistiques de Tatien le Syrien et de Théophile, l'un et l'autre à peu près de cette même époque, mais elles prouvent encore bien davantage, en constatant que les évangiles de Matthieu et de Marc existaient, tout aussi bien que ceux de Luc et de Jean, dans la même forme que nous leur connaissons aujourd'hui.

Si des critiques, s'armant de quelques citations isolées d'une date très-ancienne, ont cru pouvoir présumer qu'à la place de notre évangile canonique de Matthieu, on faisait peut-être usage de celui des Hébreux qui lui était si ressemblant, et qui ne fut nettement mis de côté que plus tard, ou que notre évangile actuel de Marc avait alors cette forme primordiale qu'il plaît à quelques interprètes modernes de déduire du fameux passage de Papias; disons résolûment que les plus anciens textes latins de ces Evangiles excluent tout à fait cette hypothèse, du moins à partir du milieu du second siècle. Rien, en eux, n'autorise des scrutateurs avisés et réfléchis à croire que des mains inconnues, remaniant et agrandissant une prétendue rédaction première et originelle, leur auraient donné, très-peu de temps avant ces traductions, la teneur et la forme qu'ils ont aujourd'hui; et que l'Eglise latine les aurait reçus, ainsi retravaillés et défigurés, à titre d'écrits primitifs des apôtres eux-mêmes. Et sous ce rapport aussi le texte syriaque du désert de la Nitrie marche à côté de l'Itala, à cette différence près qu'il a perdu l'évangile de Marc à l'exception des quatre derniers versets. On sait que celui qui a découvert et publié ce document syriaque, s'appuyant sur des preuves plus apparentes que solides, a présumé que

son texte de l'évangile de Matthieu pourrait bien provenir de l'original hébreu. Mais cette hypothèse est décidément erronée, car l'accord de ce même texte syriaque avec nos plus anciens documents grecs et latins confirme péremptoirement que vers l'an 150 il n'y en avait pas d'autre de Matthieu que le nôtre grec. Et quant à Marc, ce traducteur syrien atteste les versets certainement inauthentiques de la fin, qu'Irénée avait employés, mais qui ne pouvaient avoir été ajoutés qu'au texte connu de cet évangile (1).

(1) C'est un caractère intéressant de la critique négative actuelle, que de voir ses représentants, en partie du moins, se complaire à défendre des fragments de texte sur l'inauthenticité desquels la critique qui s'en tient strictement aux documents ne permet plus aucun doute, d'après les plus récentes découvertes et les éclaircissements historiques du texte qu'elles nous ont valus. De ce nombre de fragments sont, en première ligne, la fin de l'évangile de Marc, le récit de la femme adultère dans saint Jean, et la descente de l'ange dans le réservoir de Béthesda, au même évangile. Il ne peut pas être non plus douteux que l'on sert beaucoup mieux les intérêts d'une critique hostile en maintenant ces additions apocryphes dans ces deux évangiles, qu'on ne vient en aide au rétablissement de la pureté apostolique de ces textes en les élaguant. Singulière alliance du radicalisme critique et d'une certaine orthodoxie mal éclairée sur ce point, qui rappelle involontairement celle du légitimisme et de son contraire dans le domaine politique!

Signalons encore une conséquence bien plus importante de la critique du texte, et qui, à notre avis, prouve jusqu'à l'évidence que nos Evangiles ensemble doivent remonter, pour le moins, au commencement du second siècle, ou même à la fin du premier. En effet, si d'une part, le texte du manuscrit sinaïtique et celui de l'Itala sont généralement usités au second siècle, de l'autre il n'est pas difficile à la critique de prouver que ce même texte, quelque supérieur qu'il soit à d'autres documents, s'éloigne çà et là de la pureté primitive, et qu'il a derrière lui toute une histoire. Pour légitimer cette assertion, nous ne sommes pas réduit exclusivement au *Codex sinaïticus*, et à tel ou tel des manuscrits de l'Itala, ainsi qu'à Irénée et à Tertullien; mais nous pouvons y ajouter toutes ces pièces de texte justificatives dont les unes sont nécessairement, et les autres très-vraisemblablement du second siècle. Or, de tous ces documents comparés entre eux, il ressort ce fait indéniable qu'une riche histoire du texte les a précédés; je veux dire qu'avant l'an 150, alors qu'on faisait des Evangiles copie sur copie, il s'était glissé dans le texte tantôt des changements qui portaient soit sur les termes, soit sur le sens de quelques passages, tantôt des additions soit petites, soit grandes,

puisées à des sources apocryphes et orales; tantôt enfin des modifications qui provenaient du rapprochement de quelques passages parallèles, et qui attestent tout particulièrement qu'on avait réuni de très-bonne heure nos Evangiles en un recueil canonique. S'il en était ainsi, si le texte de nos récits sacrés a positivement parcouru un stade historique avant le milieu du second siècle, je veux dire avant cette époque où l'autorité du Canon unie à l'ordre ecclésiastique plus fermement établi, y rendaient de plus en plus difficile l'introduction de changements arbitraires, — et nous prenons l'engagement d'en fournir ailleurs des preuves détaillées, — nous ne pouvons pas revendiquer moins d'un demi-siècle pour la durée de cette histoire; et dès lors nous nous croyons autorisé à placer vers la fin du premier siècle, non pas la naissance ou la composition des Evangiles, mais leur réunion en corps canonique. Ce résultat est d'autant plus certain, que tous les représentants historiques du second siècle dont nous avons fait la revue dans les pages qui précèdent, s'accordent pleinement avec lui.

CONCLUSION.

On ne manquera pas de nous dire, nous le savons bien, que nos explications sont étroites et incomplètes. De fait, en ce qui touche ce dernier reproche, nous avons omis certains points que nous aurions pu faire entrer en ligne de compte dans cette énumération des preuves les plus anciennes de l'existence de nos Evangiles et de la reconnaissance publique dont ils étaient les objets. Si nous n'en avons point parlé, c'est uniquement parce que les arguments qui en ressortent tiennent trop, nous a-t-il semblé à tort peut-être, au domaine de l'hypothèse, et n'auraient pas contribué à donner à notre résultat une certitude notoirement plus grande. En parlant ainsi, je fais allusion, par exemple, à ces traces de distinction canonique et de recueil d'écrits des apôtres; à ces vestiges, les plus anciens de tous, de la formation d'un Nouveau Testament, que l'on trouve dans une partie de ce Nouveau Testament lui-même tel que l'Eglise du quatrième siècle le fixa : je veux dire dans la seconde épître de saint Pierre, ch.

III, 16, où il est parlé d'une collection non-seulement des épîtres de Paul, mais aussi des autres écrits du Nouveau Testament (1). Je fais encore allusion aux versets qui terminent l'évangile de Jean et dont le vingt-quatrième est regardé, à juste titre, comme le témoignage le plus antique, écrit de la main d'un presbytre d'Ephèse, en faveur de son origine apostolique (2). Je fais allusion, enfin, aux Testaments des douze patriarches (3) où se trouvent des vestiges irrécusables de la connaissance qu'on avait, à cette époque, des livres du Nouveau Testament, tant des Evangiles que des épîtres de Paul et de l'Apocalypse. Or, comme la date de ces Testa-

(1) Τὰς λοιπὰς γραφὰς doit se rapporter, vu le contexte, à d'autres écrits du N. T. Et s'il s'agissait de livres de l'A. T., les épîtres de Paul seraient évidemment mises ici au même rang.

(2) Le verset 25, contre l'authenticité duquel se sont élevés depuis longtemps les scrupules les plus fondés, a contre lui, dans la main primitive du *Codex sinaïticus*, l'autorité critique la plus considérable. On commettait une erreur quand on alléguait jusqu'ici, dans le même sens, le Codex 63.

(3) Pour supplanter l'édition très-défectueuse que Grabe a publiée de cet important écrit, j'ai fait depuis longtemps déjà les préparatifs nécessaires en les puisant dans les bibliothèques anglaises et françaises. J'eus aussi le bonheur, en 1844, d'en trouver, dans l'île de Pathmos, un manuscrit encore complétement inconnu.

ments ne peut être fixée plus tard qu'à la fin du premier siècle, ou au commencement du second, ils confirment dès lors l'existence d'un recueil des livres du Nouveau Testament au temps de leur composition (1).

Quant à certains rapports entre les Synoptiques et le quatrième évangile, dont les adversaires de ce dernier s'emparent pour le combattre, nous ne pouvons voir dans les arguments qu'on y puise, qu'un malentendu ou qu'une conclusion illégitime. Il y a, par exemple, malentendu de leur part, quand ils ont essayé de montrer que les pratiques des Eglises de l'Asie Mineure, relatives à la célébration de la Pâque, étaient en contradiction avec l'évangile de Jean, car la fête célébrée par les chrétiens de cette contrée, qui en appelaient, pour la justifier, à la pratique même de cet apôtre, n'était pas, comme on l'a faussement prétendu, celle de l'institution de la sainte Cène, mais bien celle

(1) On comprend bien qu'Emmanuel Nitzsch ait remarqué à ce sujet, en 1810, dans un *Commentaire critique sur les Testaments des douze patriarches,* p. 17, que l'auteur ne peut pas avoir vécu dans le premier siècle, parce qu'il fait allusion à presque tous les livres du N.-T. : « Si ante casum Hierosolymorum floruisset, hunc non tam diserte indicasset; sin omnino sæculo primo, non cognovisset ad quos fere omnes allusit Novi Testamenti libros. »

du souvenir de la mort de Jesus, le véritable Agneau pascal (I Cor., V, 7); or, il se trouve que justement l'évangile de Jean en contient la base historique. Et quand ces mêmes adversaires exploitent les rapports entre ce quatrième évangile et les trois autres, ou bien encore le style de cet écrit et celui de l'Apocalypse — son esprit universaliste, rapproché de ce qui est dit de Jean dans Gal., II, 9, — ou bien enfin son caractère dogmatique en ce qui touche surtout la personne du Christ, comparé au développement historique du système chrétien tel qu'ils l'entendent, — et tout cela, pour mettre en suspicion son origine apostolique, ils s'arrogent plus qu'on ne peut savoir, et ils argumentent de choses hypothétiques et indécises pour obscurcir ce qui est clair et pour ébranler ce qui est certain. Que faire, pour déjouer une tactique qui s'appuie sur un savoir apparent et sur des hypothèses subtiles, et qui n'en est que plus propre à tromper les ignorants et à les séduire? Il faut simplement en appeler à des faits sûrs et démontrables, et c'est là ce que nous avons entrepris de faire.

En fin de compte, nous nous rejouissons de voir que les tendances radicales des deux plus célèbres biographies modernes de Jésus, celle du mythologue fantastique de Tubingue et celle

du caricaturiste frivole de Paris, ont puissamment contribué à mettre partout en vive saillie et en contraste plus tranché les positions respectives des croyants et des incrédules à l'égard des Evangiles et du Seigneur lui-même. La clarté seule produit la netteté des principes et des situations. On n'avait jamais encore vu l'Eglise chrétienne, et avec elle les classes cultivées, demander avec tant d'insistance, et de concert avec les théologiens : Qu'en est-il, au fond, et que faut-il penser de notre foi évangélique au Sauveur? Il n'est malheureusement que trop facile d'égarer, avec toutes les apparences de recherches sincères et approfondies, ceux qui ne peuvent point étudier scientifiquement par eux-mêmes cette suprême question de la chrétienté. L'un des caractères de notre siècle intelligent est d'ouvrir un libre accès à tout examen consciencieux et solide sur ces matières qui étaient auparavant réservées à la foi seule, et assez souvent à la foi aveugle ; et nous y applaudissons de grand cœur. Mais il faut bien le dire, c'est aussi par là que tant d'hommes, incapables d'exercer le moindre contrôle à cet égard, ont été entraînés à croire qu'au point de vue scientifique la vie de Jésus, telle que les Evangiles nous la rapportent, était fort compromise, pour ne pas dire dans un état désespéré.

Ils se sont laissés éblouir par cette assertion audacieusement lancée, que l'histoire la plus reculée de l'Eglise déposait contre l'authenticité de nos Evangiles, et surtout contre celui de Jean dans lequel la figure divine et humaine du Rédempteur du monde ressort beaucoup plus nette et plus frappante que dans les Synoptiques, au grand scandale de notre génération si peu chrétienne. Ces doutes, ces négations, ces attaques hardies, chez les savants aussi bien que chez les ignorants, sont un fruit de l'esprit sceptique qui souffle et qui règne incontestablement depuis un siècle. Et cependant il est permis d'affirmer que toute la littérature antique ne nous offre, en réalité, que peu d'exemples d'une attestation aussi grandiose que celle qui entoure et qui protége nos quatre Evangiles, si nous interrogeons l'histoire sincèrement et sans parti-pris; et pour nous, personnellement, nous sommes heureux de pouvoir proclamer à la fin de cette étude, que nous sommes pleinement convaincu de la vérité historique de nos quatre récits sacrés.

Toutefois, nous l'avouons, l'Eglise n'a point d'armes contre cette incrédulité qui a ses racines dans la frivolité moderne, dans cette émancipation charnelle des esprits qui ne leur permet plus de recevoir correction de l'Esprit de Dieu.

Or, telle est celle qui s'est incarnée dans le livre de M. Renan, et c'est elle aussi qui nous donne le secret de sa force et de ses succès. Toute explication savante serait ici parfaitement superflue. Les chatoyants lambeaux, empruntés à la science, qui flottent autour de maigres ossements sans en voiler la nudité, n'ont trompé que ceux qui l'étaient déjà ou qui voulaient l'être. Il en est autrement des savants essais qu'on a esquissés de nos jours contre la vie de Jésus, et des attaques historiques dont les sources évangéliques ont été l'objet. Il faut protester énergiquement contre ces écrits, mais avec des arguments de même nature, avec des recherches strictement scientifiques et des faits bien établis. Soyons sans crainte; la victoire appartient à la vérité, de par Dieu et de par le droit. Il n'y a qu'une foi débile, petite et pusillanime qui puisse craindre pour la sainte cause de la vérité et la croire en danger, parce que des armes déloyales se dressent en nombre contre elle. Courage donc, vous tous qui êtes au service de cette vérité dont le triomphe est assuré; et prouvez-lui votre foi et votre dévouement, en lui consacrant sans réserve le meilleur de votre science et de votre conscience!

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

